Віктор ДАВИДЮК

Первісна міфологія українського фольклору

Монографія порушує проблему відображення в українському фольклорі первісної міфології. Для з'ясування цього завдання автор, крім фольклористичних та етнографічних, широко використовує археологічні матеріали.

Книга розрахована як на спеціалістів цих галузей, так і на широке коло читачів, які цікавляться питаннями найдавніших джерел української національної культури.

Інститут культурної антропології

Віктор ДАВИДЮК

ПЕРВІСНА МІФОЛОГІЯ УКРАЇНСЬКОГО ФОЛЬКЛОРУ

Видання друге, доповнене й перероблене

Видавництво Вісника друкарні

Луцьк
2005

УДК 801.81:7.046.1
ББК 82.3(4УКР)–002.5
Д 13

Пропоноване видання порушує проблему походження в українському фольклорі образів та сюжетів первісної міфології. Для з'ясування цього нелегкого завдання залучаються, крім фольклористичних, археологічні та етнологічні матеріали.

Книга розрахована як на спеціалістів з цих галузей, так і на широке коло читачів, які цікавляться питаннями найдавніших джерел української національної культури.

ISBN 966-361-037-9

© В. Давидюк, 2005

ВСТУП

Серед найархаїчніших народних знань одне з чільних місць належить народній міфології. До недавнього часу уявлення про таку було дещо викривленим. Здебільшого її ототожнювали з народною демонологією, а тому походження виводили переважно з середньовічних уявлень. І хоч останнім часом змінилося уявлення й про походження самої демонології, одначе лише на її основі складати враження про вік народної міфології українців не варто. Значна частина первісних міфів захована в українських казках, календарних обрядах і піснях, замовляннях, легендах, оповідях і навіть у найдавніших загадках. саме ця частина репрезентує ті найдавніші міфологічні уявлення, без реконструкції яких вивчення пізніших різновидів міфу можливе лише на рівні поетики.

Філологічна спрямованість у вивченні міфології довгий час домінувала. Це сталося внаслідок того, що такі науки, як археологія, палеоетнологія, антропологія, етнолінгвістика, що на сьогодні визначають комплекс знань про давні стадії людського розвитку, перебували в зародковому стані. На сьогоднішній день інтеграція даних, отриманих від кожної з цих галузей, створює можливість стереоскопічного бачення багатьох проблем, пов'язаних з міфологією.

Такий різноплановий аналіз міфологем, не ізольований від загального культурологічного контексту, необхідний і для осмислення пам'яток матеріальної культури. На наше переконання, певні хронотипи існують не лише в матеріальній, а й у духовній культурі, а тому можуть успішно доповнювати одне одного, особливо в плані синхронізації архаїчних явищ.

Особливо це стосується функцій міфу. Встановлення, в чому вони полягали для кожної з історичних епох, значно полегшило б проблему реконструкції загальної картини виникнення та розвитку багатьох явищ духовної культури.

Наукову розробку досліджуваної теми слід визнати недостатньою. Народна міфологія українців вивчалася ізольовано від праісторичного контексту. Першоджерелом для її осмислення найчастіше слугували історіографічні пам'ятки, написані служителями християнського культу, в яких явища народної культури часто описані тенденційно й однобічно. Зрозуміло, вони не відбивають справ-

жньої суті дохристиянських обрядів і вірувань, але саме такими потрапили в поле зору перших українських дослідників. Найбільша увага в цих джерелах відводиться тим елементам народної звичаєвості, які суперечили християнським нормам. Але ж існувала й інша частина, яка не лише не становила опозиції християнським святам, а й цілком засвоювалася ними, піддаючись при цьому повному переосмисленню. Перші спроби реконструкції їх первісного значення належать М.Костомарову, Я.Головацькому, І.Левицькому, Г.Булашеву, М.Грушевському.

Першим питання вивчення міфології українського фольклору порушив М.Костомаров. Значення деяких його положень, що стосуються символіки міфологічних образів, не втрачене до сьогодні. В XIX ст. цьому ж напрямку працювали О.Потебня, М.Сумцов. У XX ст. цього питання частково торкалися І.Франко, В.Гнатюк, В.Петров, Л.Дунаєвська, О.Бріцина, С.Мишанич, М.Новикова, М.Москаленко, Ю.Климець та ін.

Більшість міфологічних мотивів увійшли в фольклорну свідомість народу до початку поділу слов'ян на етнічні групи. Тому важливе значення для розуміння міфології українського фольклору мають праці слов'янських вчених XX ст.: чеського фольклориста й етнографа Л.Нідерле, польських К.Мошинського, Л.Пелки, А.Гештора, російських Д.Зеленіна, Є.Анічкова, В.Проппа, Є.Мелетинського, В.Соколової, Е.Померанцевої, Н.Вслецької, Л.Виноградової, Н. і С.Толстих, В.Єрьоміної, О.Сєдакової, білоруського А.Богдановича.

Як для з'ясування походження міфології фольклорних жанрів, так і для порівняльного вивчення її національних типів багато важать дослідження румунського вченого Р. Вулканеску, німецького А.Нічке.

Розкриття справжнього змісту міфу неможливе без аналізу основних типів світогляду. Важливе значення для порушуваної теми мають праці Дж.Фрезера, Е.Тайлора, С.Токарєва, Б.Рибакова, М.Поповича, О.Курочкіна, В.Балушка, К.Кутельмаха.

Для визначення часових рамок існування певних світоглядних тенденцій не можна обійтися без врахування даних суміжних наук: археології, палеографії, етноісторії. Дотичні до теми цього дослідження проблеми розглядалися в працях В.Барана, С.Берзанської, М.Брайчевського, Я.Боровського, Л.Залізняка, Д.Козака, Л.Павленка, М.Пелещишина, Б.Рибакова, М.Чмихова.

Одначе питання взаємозв'язку фольклорних мотивів, що становили в різні часи основу первісної міфології, з даними матеріальної культури досі жодною із наук не ставились. Аналогічні інтердисциплінарні дослідження відомі в різних сферах української історичної науки. Прикладами втілення такого підходу можна вважати праці В.Петрова (фольклор, етнолінгвістика, археологія), Л.Залізняка (археологія, антропологія та етнографія), Ю.Павленка (історія, етнолінгвістика, археологія), М.Чмихова (археологія, геологія, культурологія). Поєднанням фольклору й етнології в плані відображення в текстах архаїчних явищ побутової культури позначені роботи В.Проппа та Є.Мелетинського.

Щодо питання хронологізації різних типів міфів, то його в Україні вперше торкнувся, щоправда лише тезуально, Ю.Павленко. В румунській науці спроба класифікації міфів належить Р.Вулканеску. Одначе в жодному з цих випадків не йдеться про хронологізацію первісного фольклорного міфу. Тож пропонована робота є першою у світовій практиці спробою на основі інтердисциплінарного підходу реконструювати функції цих найдавніших міфів та приблизно визначити хронологічні, а де це можливо, й географічні рамки їхнього побутування.

У мету й завдання дослідження також входить:

– з'ясувати найдавніші функції міфу, визначити їхні емпіричні джерела;

– виявити послідовність входження в міф основних світоглядних рис, з'ясувати їх господарсько-культурне тло і синхронні звичаєво-правові норми;

– реконструювати семантику основних казкових образів

– вичленити з фольклорних текстів основні господарсько-культурні синхронотипи первісного міфу;

– на основі зіставлення міфічних господарсько-культурних синхронотипів та археологічних артефактів зробити спробу синхронізації основних фольклорних мотивів та сюжетів.

З'ясування усіх окреслених проблем немислимс без адсквати-зації поняття „міфологія". Почнемо з того, що однозначного його тлумачення не існує не лише в українській, а й у багатьох інших наукових традиціях світу. Оскільки цим поняттям оперує не лише фольклористика, а й філософія, літературознавство та деякі інші наукові галузі, то його зміст цілком залежить від сфери засто-

сування. Літературознавці здебільшого розглядають міфологію як систему творів, що мають жанрові ознаки міфу, тому схильні за зразок брати античні сюжети, рідше окремі мотиви міфів Австралії й Оксанії та аборигенів Америки. В традиції деяких країн – доповнювати це поняття біблійними міфами. Дещо інший підхід має сучасна філософська наука, яка розглядає міфологію як традиційну систему поглядів на оточуючий світ, а міфічні сюжети як літературне відображення цього світогляду.

У різні часи домінували й різні погляди на міфологію. Російський вчений С.Токарєв виділяє такі їх парадигми:

1) натуралістична, або як її ще називали астрально-міфологічна, що вбачала в міфах персоніфіковані зображення чи пояснення явищ природи, переважно небесних; основні положення цієї теорії були розроблені представниками міфологічної школи;

2) евгемеристична, за якою міфологічні персонажі – це реальні люди, переважно предки, а міфи – офантастичнені розповіді про їхні подвиги; цієї теорії дотримувалися переважно представники еволюціоністичної школи Г.Спенсер та ін.;

3) біологічна, інші видозміни назви – сексуально-біологічна і психо-аналітична; ця точка зору вбачала в міфології фантастичний вилід подавленого сексуального потягу людини (З.Фройд і його школа);

4) соціологічна теорія; вбачає в міфі безпосереднє відображення зв'язків первісного суспільства з тогочасним довкіллям (Л.Леві-Брюль) або ж як „переживану реальність і обгрунтування соціальної практики" (Б.Малиновський)[1]. Зрозуміло, що жодна із цих теорій не спроможна була дати стереоскопічне відображення міфу чи міфології в цілому, бо акцентувала увагу лише на якійсь одній із його сторін.

Більшість учених акцентує увагу на етіологічній функції міфу. Так Мірча Еліаде вважає, що „міф завжди має відношення до творення, він розповідає нам, як те чи інше явище з'явилось на світ, як сформувався певний зразок поведінки, певна інституція, певний спосіб діяльності"[2] С.Токарєв екстраполює цю особливість і на обрядову сферу. На його думку, „не існує жодного релігійно-магічного обряду, який не мав би експліцитного чи імпліцитного обгрунтування у вигляді міфу про походження цього обряду"[3]. З нашої ж точки зору, сказане більшою мірою стосується релігійних

обрядів. Що ж до решти, то така відповідність збереглася не скрізь. Тому, як зауважив Є.Мелетинський, є „міфи що мають ритуальний еквівалент, є й такі, що не мають, так само, як і ритуали, позбавлені свого міфологічного двійника"[4]. Е.Тайлор вбачає основу міфу в причиново-наслідковому детермінізмі. „Уся міфологічна система, – вважає він, – викликана хай деколи й помилковим, але досвідом людського буття. Тому тут, як і в усьому іншому, завжди існує зв'язок між причиною й її наслідком"[5].

Мотиваційна функція міфу, безумовно, одна з найважливіших, але вона притаманна лише розвиненим міфологічним системам. Проте й досі існують племена й народи, у яких поняття причини відсутнє. Міфологічне мислення побутує в них у формі уявлень про існування зв'язку між предметами. Тому болгарський учений М.Арнаудов схильний вбачати в міфології не лише давні вірування, не лише релігійно-моральні погляди народу, а щонайперше – розуміння світу[6]. Близьке до наведеного розуміння міфу пропонують і російські вчені Ю.Лотман та Б.Успенський, які інтерпретують його як феномен свідомості, що базується на ототожненні пізнавального світу з певним текстом, що служить прообразом цього світу[7]. Синтез тексту й уявлень про світ вбачає в міфі й С.Токарєв. „Міф (у буквальному розумінні слова), – на його думку, – це розповідь, сукупність оповідань, що фантастично змальовують дійсність, (як в обряді), пісні, танці і т.д."[8].

Залежно від предмета зображення чи головної теми міфу розрізняють такі його види: етіологічні (міфи про причини виникнення окремих природних та соціальних з'яв); космогонічні (переважно новіші за своїм походженням, які теж мають етіологічну природу, але розповідають про створення світу та основних його об'єктів зооморфними чи антропоморфними деміургами; вони сакралізованіші від міфів про причини виникнення окремих природних об'єктів і на відміну від них мають імпліцитний характер, тобто пояснюють не причину виникнення заданого об'єкта, а саму послідовність цього виникнення); антропогонічні (про походження людей і первісних соціальних інститутів – родів, племен): астральні (про зорі, виникнення яких найчастіше пояснюється переміщенням на небо людей і тварин чи вигнанням із раю героїв, що не витримали якихось випробувань чи спокус); солярні й лунарні[9] (про походження сонця й місяця та про взаємостосунки між ними); близнючні (про

близнюків – першопредків чи першопосслснців, заступників роду від бід); тотемічні (являються частиною давніх родо-племінних уявлень про спорідненість між біологічним видом і певною групою людей, у сучасному побутуванні вони знаходять своє вираження в родовому та культово-обрядовому варіантах цього міфу, основні мотиви яких полягають у зооморфній метаморфозі героя під час проведення весільного обряду або антропоморфному перевтіленні зооморфної істоти з подальшим її шлюбом з міфічним героєм); календарні (зв'язані з річним циклом календарних обрядів, головним у структурі такого міфу є викликання календарного божества, його вшанування і проводи; календарні міфи слов'ян мають у своїй основі солярний культ, анімістичні уявлення та уявлення культу предків хоч, з іншого боку, коли в українському фольклорі космогонічний, солярний, лунарний та астральний компоненти можуть виступати складовими частинами єдиного твору з міфічним змістом, то антропологічний компонент світотворення тут або не зберігся, або ж знайшов свій вияв значно пізніше лише в біблійній версії цього міфу; тому, незважаючи на типологічну близькість цих міфів, варто загострити увагу на амбівалентності їхніх основних мотивів); героїчні (будуються за біографічним принципом, що включає фантастичне зачаття чи народження героя, його мандри в далекі світи, завоювання приязні чудодійних помічників і перемогу з їхньою допомогою злих ворогів та здобуття у винагороду чарівної дружини); есхатологічні (про руйнацію космічного порядку й повернення до хаосу, про загибель окремих компонентів цього порядку і природних з'яв, зникнення яких пов'язується з порушенням людьми табу чи певних моральних устоїв, відступу від усталених норм людського соціуму; часто такі міфи будуються на прийомі протиставлення від „золотого віку", коли всього було доволі, але через порушення людьми якихось правил моралі все пішло на спад і невдовзі має настати кінець світу або ж менш значні його прояви – землетруси, потопи, засухи і т.п.; різновидом цього міфу є автентичний для всіх балто-слов'янських народів міф про загибель велетнів (волотів, велетів).

Як бачимо, давня світоглядна основа цих сюжетів незаперечна. Проте навіть поверхове ознайомлення з їх основними темами дає чітке уявлення про те, що час і місце їхнього походження були різними. По-перше, багато згаданих різновидів побутує як у світській, так і в конфесіональній інтерпретації (етіологічні сюжети – про появу тополі внаслідок перетворення в неї невістки і про появу лелеки внаслідок Божої кари за порушення заборони; космогонічні – про створення світу двома (часом трьома) голубами і про заснування його Богом; антропогонічні – про створення людей першопредками шляхом виколисування витесаної з дерева колодки (як у казці про Телесика) і про створення першопредка Богом з пороху земного; астральні – про створення небесних світил з синього каменю і жовтого піску, піднятих птахами-деміургами із дна моря, і міф про створення світил, що стали знаками днів, місяців і років з Божого благословення; близнючні – про дивовижне народження близнюків, яким згодом відводиться роль „культурного" героя і про непорочне зачаття Ісуса Христа, що теж виступає в цій ролі, тільки в глобальних масштабах; календарні міфи світського походження, що побудовані на мотиві про вмираючу й оживаючу природу знаходять своє продовження в міфі про вмираючого і воскресаючого Бога, пов'язаного з тими ж календарними орієнтирами; героїчні – про героя, який перенісши всі випробування, що носять ініціальний характер, здобуває у винагороду чарівну дружину і в іншій інтерпретації – про сина Божого, який, знісши на собі всі муки в ім'я любові до ближнього, здобуває безсмертя; есхатологічні – про „золотий вік" і загиблих першопредків, тобто про людське вироджєння – у світській інтерпретації та про неминучість страшного суду – в конфесіональній).

Чи могли різні версії одного й того ж виду міфу мати однакове світоглядне значення в один і той же час? Звичайно, що ні. Коли одна із версій становила об'єкт вірувань, іншій відводилася роль цікавої історії, що заслуговувала на увагу лише тому, що її переповідали предки. Так ця старіша історія й передавалася з покоління в покоління, але без претензій на достовірність.

Чи можна до обох міфів ставитися однаково не з огляду на їх історичне значення а на якомусь одному, фіксованому проміжку часу? Теж зрозуміло, що ні. Адже в окремі часові періоди їхні функції будуть абсолютно різними. Різні й причини появи кожного з різновидів цих міфів. Коли близнючний мав ствердити спорідненість родів і племен та був породженням родового міфу, а час його продуктивного побутування можна безпомилково віднести до початків становлення родової звичаєвості, то есхатологічний, теж без жод-

них сумнівів, виник у перенаселеному суспільстві, де сваволя будь-кого з його членів приносила великі збитки іншим. Функція цього міфу полягала в стримуванні членів цього суспільства від небажаних дій та спонукання їх до дотримання загальноприйнятих суспільних норм і правил моралі.

Як бачимо, хронологічний діапазон побутування міфу залежить і від теми. Одначе ніколи тема не визначає функцій міфу, скоріше навпаки. Якщо ж вникнути в зміст, то кожен із міфів має одну спільну особливість: він якщо не обгрунтовує якусь заборону, то подає приклад правильної поведінки. Отже, кожен виявляє й одну спільну функцію – ідеологічну. І навіть та зауважена вченими його етіологічна сторона несе на собі ідеологічне навантаження. Адже вона не просто пояснює, як виник той чи інший обряд, а швидше – чому його треба дотримуватись, не лише, як виник космічний порядок, а й якими діями його легко порушити і викликати небажані наслідки, не лише про спорідненість родів, заснованих близнюками, а й до чого може призвести порушення їх членами закону екзогамії. Тобто до ідеологічної може долучатися будь-яка інша функція, вона ж залишається неодмінною. Щоправда, найсполучуванішою з нею є етіологічна. Її обов'язковість пояснюється домінуванням у структурі первісного мислення емпіричних знань. Тож ідеологічний бік такого міфу втілюється за принципом від наявного досвіду – до уникнення помилок у майбутньому.

Ще одна проблема: чи завжди такий міф був предметом переконання його творців? Незаперечним на сьогодні є лише те, що жодна зміна державного устрою від античних часів і до наших днів не відбувалася без зміни головного суспільно-ідеологічного міфу. В демократичному суспільстві без такої зміни часто не відбувається навіть зміна влади.

На побутовому рівні дискретність функцій міфу для різних категорій людей очевидна. Хіба вірить мати, яка розповідає дитині казку, в реальність змальованих у ній подій? Звичайно, ні. Але для дитини це – правда, дійсність! Коли батьки страхають дітей залізною бабою, що сидить у колодязі, – то це теж міф. Його функція полягає в тому, щоб застерегти дітей від можливого нещастя. Ефект від цього міфу настає лише тоді, коли він стане переконанням для дитини. Проте предметом переконання її батьків він не буде ніколи. Незважаючи на це, вони підтримують цей міф, бо бачать

від того реальну користь. Згодом безпредметність своєї віри, зрозуміє й дитина, але вона продовжуватиме підтримувати його зміст серед молодших за віком дітей.

Чи можна вважати це міфом для обох категорій? Як вважає Д.Угринович „міф залишається міфом, доки існує віра в реальність подій, про які в ньому йдеться"[10]. Але в такому випадку людина ніколи не пізнає, що таке міф. Адже для того, хто вірить у нього, це не міф, а реальність, а для того, хто підтримує цю віру в інших заради досягнення власної мети, це вигадка. Отже, віра або невіра в реальність змальованих подій не може виступати критерієм міфу.

Суть міфу визначають лише його функції. Вони ж ніколи не можуть бути однаковими для різних категорій. Хтось віритиме в правдивість зображуваних у ньому подій, а хтось і сумніватиметься. Невідповідність між способом розуміння людиною довкілля та деякими міфами, які вона підтримувала, існувала ще з часів примітивного мисливського суспільства. Маючи в основі свого світобачення хибне уявлення про розуміння тваринами мови людей, вона зумисне творила міфи, які, на її думку, мали стати засобом дезінформації останніх. Прикладів подібного застосування міфів існує дуже багато і до них ще повернемося. Зараз же зосередимо нашу увагу на тому, що будь-який міф має як внутрішні (езотеричні) так і зовнішні (екзотеричні) функції, як адресата так і адресанта. Іноді ці функції можуть бути ідентичними. Це тоді, коли світогляди адресанта й адресата перебувають на однаковому рівні. Коли ж вони виявляються різними, виникають передумови для мнимого чи справжнього застосування екзотеричних функцій міфу.

Дуже часто функції міфу залежать від його історичного контексту. Тому навіть казковий чи легендарний сюжет – це теж міф, але кожен лише в своїх історичних та ситуативних рамках. У такому ж контексті слід розглядати й поділ міфології на „нижчу" і „вищу". Під „вищою" міфологією прийнято розуміти систему міфічних оповідок про богів і героїв, що інтерпретуються як предки аристократичних родів. Суспільна функція таких міфів має місце лише в ранньодержавних періодах історії. Але вже навіть у ранньохристиянський період їхня роль у суспільному житті держав нічим не відрізнялася від ролі „нижчої" міфології, до якої відносять систему уявлень про різних духів природи, що становили предмет народних вірувань[11]. У багатьох народів Європи саме ця частина

міфів виявилася й найстійкішою, „вищі" ж цілком контамінувалася з образами християнських святих.

На сьогодні загальноприйнято вважати, що „вища" міфологія існувала лише в тих народів, які досягли державності. В епоху раннього середньовіччя наявність таких міфів вважалася своєрідним державним атрибутом, хоч зрозуміло, що загальнонародного поширення вони не мали. Тож питання їхнього збереження чи втрати можна пов'язувати лише з питанням збереження чи втрати писемних пам'яток того періоду. В усному ж побутуванні ці міфи, на відміну від „нижчої" міфології, не збереглися в жодного навіть із найцивілізованіших на той час народів. За часів Святослава пантеон вищих богів існував і на Русі. Про це йдеться в „Повісті минулих літ". А що та міфологія виконувала ідеологічну функцію, стає очевидним із описаних у тих же літописах способів і сфер її побутування. Воїни Олега в „Слові про Ігорів похід" названі внуками Даждьбожими[12]. Перуном клянуться русичі в договорах із греками[13]. Скульптурні зображення семи основних богів займали почесне місце в княжому дворі Володимира[14]. Спостерігаються в цих богах і ознаки родинної спорідненості з представниками княжого середовища. Бояна у „Слові" названо Велесовим внуком[15]. Та інакше й бути на ту пору не могло, оскільки Русь перебувала не десь обіч цивілізованої Європи, а в самому її центрі, на перехресті торгових і дипломатичних зв'язків. А родовий міф становив на той час основу суспільної ідеології.

Для розуміння народного світогляду в цих міфах матеріалу дуже мало. Назви деяких „вищих" слов'янських богів вгадуються у топоніміці України. Можливо, означені ними місця якось і були пов'язані з сакральними традиціями. Проте здивування багатьох дослідників викликає майже повне замовчування їх в українському фольклорі, що викликає іноді цілком безпідставні гіпотези щодо їх неавтентичності. Одначе причина тут, очевидно, зовсім в іншому. Вона знову ж таки приховується в функціях цих міфів, які й визначали сферу їхнього поширення в дружинному середовищі. Хоч державна основа їхніх функцій залишається поза сумнівом. Визначення нижньої хронологічної межі їх побутування на землях України – річ, здається, безнадійна.

Значно інформативніші в цьому плані сюжети й повір'я „нижчої" міфології. Навіть такий аспект, як можливість визначення ареалу поширення окремих із них, дає для наукового осмислення не так і мало. Скажімо, факт цілковитої відсутності в українській „нижчій" міфології уявлень про полудницю, дуже популярних у росіян і чехів, свідчить про різні шляхи культурогенезу цих народів не менш красномовно, ніж відсутність у Єгипті міфу про всесвітній потоп, дуже популярного у сусідньому Вавилоні. Адже думка про те, що міграція міфологічних уявлень можлива лише за умови міграції населення, що їх культивує, на сьогодні вже не викликає сумнівів.

Якщо про зміст „вищих" міфів русичів, а можливо, лише полян, здебільшого здогадуємося на основі реконструкції функцій представлених там богів і божеств, то зміст міфів „нижчих" розкривається повністю. Він складається: 1) з табу; 2) його експліцитної мотивації (у вигляді оповідки);

3) уявлення про предмет культу (таким виступає головний персонаж цих оповідок); 4) з ритуалу задобрення предмета культу, у відповідь на який настає поблажливість, а то й прихильність з його боку.

У цих міфах, головними персонажами яких в українській традиції постають русалки, водяники, лісовики, домовики, упирі, вовкулаки та ін., людина вже почувається цілком узалежненою від сил природи. Зовсім інший тип стосунків між ними подають деякі казкові сюжети. В них дівчина може навіть стати дружиною вовка чи вужа. Тобто людина в них перебуває в рівнопартнерських стосунках з природою. А це вважається однією з найістотніших рис тотемістичного мислення. Тварина в цьому контексті сприймається як тотем. Це вже в пізніших модифікаціях вона набуває перехідного статусу. Як, скажімо, той же вовкулака, що виступає як у людській, так і в вовчій подобі, чи чоловік-вуж, де тварина служить лише формою тотемічної номінації. Ці та подібні трансформації первісного розуміння людиною довкілля характеризують спосіб мислення „нижчої" міфології. Уявлення, які побутують на рівні казкових і їм подібних сюжетів, істотно відрізняються від „нижчих" міфів хоча б уже тим, що втрата їхньої вірогідності відбулася набагато раніше. Інший спосіб відображення в уяві їх носіїв усього, що відбувалося навколо, детермінував і цілком відмінні функції міфів. Тож розглядати їх у контексті існуючого поділу міфології на „вищу" і „нижчу" означало б ігнорувати ці особливості. Зрозуміло, що не відповідає рівню сучасної науки й сам принцип поділу міфів на два великі

класи. Він потребує докорінного перегляду з огляду на хронологічні рамки основних функцій міфу. Міфи, значення яких відійшло в минуле, повинні бути поділені відповідно до їх історичної градації, в окрему групу слід виділити сучасну міфологію, що виконує ідеологічні функції і т.п.

Все це – тема окремої праці з історичної типології міфу і в завдання цього дослідження не входить. Проте, обійтися без бодай умовного окреслення групи міфів, що на сьогодні сприймаються лише як засоби фольклорної поетики, оскільки до поняття „нижчої" міфології не входять, буде неможливо. На цьому етапі найбільш прийнятним для них був би термін первісна міфологія, хоч часом він вживається й як стосовно демонології, так і сфери найдавніших уявлень в цілому[17].

Українській науці цей напрямок поки що невідомий. Починаючи з середини XIX ст., вітчизняні вчені скеровували свої погляди в бік „вищої" міфології. Одним із основних своїх завдань вони вбачали відшукати у слов'янській народній культурі аналоги античних та ведійських міфів.

Цій частині української міфології присвятили свої розвідки М.Костомаров[17], Я.Головацький[18], І.Левицький[19], Г.Булашев[20], М.Грушевський[21]. Їхні дослідження об'єднувало прагнення реконструювати пантеон слов'янських богів і божеств на основі багатих фольклорних надбань. Уявляли ж вони його тільки подібним до відомих міфологічних систем. Тож М.Костомаров об'єктом своїх перших студій про міфологію слов'ян обрав головним чином старі літературні джерела. Тільки згодом він звернув погляд і в бік фольклорних творів[22].

Священник Головацький, очевидно, в міру своїх професійних зацікавлень, шукав відомі біблійні стереотипи в літописах та колядках. Проаналізувавши зібраний „руською трійцею" по селах карпатського регіону матеріал, він дійшов висновку, що „слов'янські міфи і язичницькі обряди випливали із одного джерела стародавніх переказів Сходу, колиски роду людського"[23].

І.Левицький майже половину своєї праці присвятив образам та віруванням „нижчої" міфології. Проте у переважній її частині з позицій вбачання дуалістичного поєднання в природі світлих і темних сил він навертає читача до розгляду „вищої" міфології під тим же ракурсом міфологічної школи, основу якого складало біблійне світобачення.

Переважна більшість уявлень цієї сфери на сьогодні становить сюжетно-образну основу фольклорних творів. Важливою їх особливістю є те, що в цих творах дуже часто ці уявлення подаються в чітко окресленому етнографічному контексті, що уможливлює їх синхронізацію з іншими культурними, економічними та суспільно-історичними явищами.

Відносну хронологію, основану на структурі і функції міфів, їх подієвій стратифікації й стадіях розвитку застосував до румунської міфології Р.Вулкенеску[24]. На глибоке переконання цього вченого міфологія як наукова дисципліна повинна вивчати генезу, структуру, функцію, культурно-історичне значення систем міфів.

Подібний підхід, щоправда, на дещо вужчому матеріалі використала й Б.Ксрбеліте, простратифікувавши в такий спосіб мотиви (елементарні сюжети) литовських казок. Це дало їй можливість проаналізувати роль міфу у формуванні сюжету. Щоправда, під міфом вона розуміє першомотив, що має здатність входити до різних фольклорних структур[25]. Цим її концепція міфу дуже подібна з Франковою[26].

Німецький учений А.Нічке застосував принцип історично-культурної стратифікації до казки[27].

Своє бачення формування української міфології в контексті передісторії запропонував і український історик Ю.Павленко. Перший етап її формування він відносить до V-першої половини III тисячоліть до н.е. На його думку „він відзначався спочатку саморозвитком, а згодом синтезом міфологічних систем землеробів анатолійсько-балканської традиції (перш за все носіїв трипільської культури) та скотарів-індоєвропейців нео- енеолітичних культур степів та лісостепової смуги між Дніпром, Кавказом і Уралом"[28].

Другий етап розвитку давньослов'янської міфології, співвідносний з епохою бронзи, на думку вченого, полягав у витворенні трищаблевої системи, позбавленої ієрархічного підпорядкування. Кожний щабель репрезентують бінарно-опозиційні пари богів: „у вищому, піднебесному, світі – Сварог і Стрибог, у середньому, піднебесно-земному – Дажбог і Перун разом з Вогнем, Ладою та ін., у нижньому, підземному – Род і Велес. Така міфологічна система, вважає Ю.Павленко, витворювалась з другої половини III-II тисячоліття до н.е. і відповідала існуючій на той час у праслов'янській

спільноті первинно-становій соціальній структурі, що ще не мала розвиненої пірамідно-ієрархічної системи влади[29].

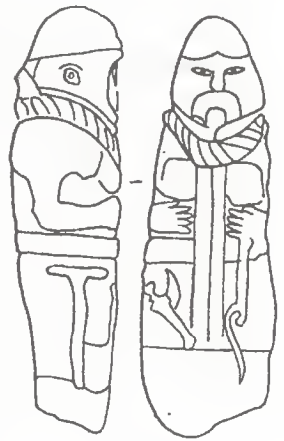
Подібну систему влади віддзеркалює третій період розвитку праслов'янського міфологічного пантеону, що датується I тис. до н.е. В цей період, на думку Ю.Павленка, пантеон слов'ян набуває пірамідальної форми. Верховним богом стає Сварог, якого все частіше заступає його син Дажбог. Поруч – Перун, покровитель дружинного прошарку, нижче – Вогонь-Сварожич, покровитель ремісників, Велес, що опікується скотарством і торгівлею, а найнижче – хтонічний Род, що приносить урожай[30].

На четвертому етапі внаслідок краху скіфської гегемонії, на думку автора цієї реконструкції, розсипається й витворена під їх впливом міфологічна піраміда і на її основі виникають генотеїстичні культи різних богів, серед яких найбільшої популярності набувають військово-дружинний Перун, торгівельно-ремісничо-скотарський Велес та землеробський Род[31].

На п'ятому етапі, за Ю.Павленком, відбувається християнізація язичницьких уявлень „внаслідок чого образи старого пантеону або ототожнилися з новими, або ж перейшли в розряд нижчих персонажів народних вірувань"[32].

Високо цінуючи наукову ерудицію автора, не можна не зауважити, що в цій класифікації не врахована та обставина, що міф не лише віддзеркалює існуючу соціальну структуру, а й виконує певне соціальне замовляння. Особливо це стосується вищої міфології. Слов'янський пантеон богів відбиває патріархальну ієрархію. Вона ж на слов'янських землях починає утверджуватися лише на межі енеоліту й бронзи. Балканське населення культури лінійно-стрічкової кераміки, яке з'явилося тут раніше (V-III тис. до н.е.), на думку М.Пелещишина, перебувало на стадії матріархально-родових відносин[33]. На всій території, де воно проживало, дуже часто трапляються фігурки жінок, що символізують родючість. Що ж до символіки патріархальних відносин, то основне її втілення – менгір – мегалітичний образ фалічного культу з зовнішніми ознаками вождя чи царя з коротким мечем і нагайкою з'являється на теренах України на порубіжжі III-II тис. до н.е. (В Північному Причорномор'ї наприкінці III тис. до н.е., а в Західній Європі – у II тис. до н.е.)[34]. Отже й трищаблева система чоловічих божеств, не кажучи вже про богів у другій половині III тис. до н.е. може

вважатися на слов'янських землях дещо передчасною. Що ж до професійної стратифікації богів, то вона могла мати місце лише в міському середовищі чи й того вужче – при княжих дворах, де божественний символ служить згуртуванню людей за професійними навиками. Тож до появи міст чи великих княжих дворів подібні міфологічні погляди, мабуть, не існували.



Менгір

„Вища" міфологія, як уже зазначалось, мала свій автономний шлях розвитку, що визначався її особливими функціями. Розвиток „нижчої", а тим більше первісної міфології визначався зовсім іншими факторами. Одначе, кожне наступне покоління міфів сповна використовує усі можливі форми й засоби попередніх. Без цього міф – не міф, а звичайний літературний твір. Без опертя на попередню світоглядну основу, цей своєрідний фундамент будь-яких нових віянь не здатен стати предметом вірувань. Тож і „вища" міфологія як явище пізнішого походження мусила витворюватися на світоглядних засобах „нижчої" та первісної. Оскільки ж наші уявлення про „вищу" міфологію слов'ян дуже бідні внаслідок недостачі письмових джерел про неї (в усній же інтерпретації вона, як уже зазначалось, не побутує), то дослідження міфології взагалі, мабуть, варто починати з тої її частини, яка має на сьогодні найбільшу кількість рецепцій. Найінформативнішим у цьому плані можна вважати фольклор. Щодо українського, то він у багатьох відношеннях може вважатися навіть показовим, бо „Україна завжди входила до найрозвинутіших територій Європи, становлячи до того ж своєрідну другу половину близькосхідно-причорноморської області, об'єднаної спільним культурно-історичним процесом"[35].

До розуміння цієї особливості українського культурогенезу вітчизняна наука дійшла не так давно, хоч свого часу дуже близько до нього стояла міфологічна школа. У своїх висновках, що стосувалися казок, її представники відстоювали думку про те, що спільність мотивів була викликана спільність первісних міфологічних поглядів, у індоєвропейських народів. Низький загальний рівень народо-

знавчої науки, щонайперше антропології та палеоетнології не дав тоді можливості для подальшого розвитку подібних думок, тому вони зредукували до міфологічної поетики, основну увагу котрої займала символіка міфу.

Іншою засадничою помилкою представників цього методологічного напрямку було те, що в фольклорних сюжетах вони вбачали останні уламки колишніх міфів про богів, тобто „нижчу" за теперішньою класифікацією міфологію вважали похідною від „вищої".

Крайнощі одного порядку призвели до крайнощів іншого. В 60-х роках XIX ст. європейська фольклористика під впливом Т.Бенфся повернулась до старої теорії запозичень, яка існувала й стома літами раніше заснування міфологічної школи. В українській фольклористиці особливо активним прихильником цього наукового напрямку у 70-х – на початку 80-х років XIX ст. виступав М.Драгоманов. Теоретичні узагальнення представників цієї школи, які завдяки праці досить колоритних постатей В.Стасова, Вс.Міллера, Г.Потаніна особливого поширення набули в Росії, підірвали віру в фольклор як джерело правікового світогляду, а сама ця теза була ославлена „пережитком національного романтизму"[36].

І.Франко, стоячи на позиціях компаративізму, у своїй програмній класифікації зазначав, що казки „майже всі завандрували до нас із далекої чужини, з Азії та Єгипту", легенди – „ всі без виємка виплоди не нашого національного грунту", в „оповіданнях міфічних для питомої, праслов'янської чи праруської дохристиянської міфології найдеться дуже небагато матеріалу"[37].

Причини подібного потрактування українського фольклорного матеріалу нашими вченими кінця XIX – початку XX ст. М.Грушевський пояснив тим, що „вплив світових сюжетів на нашу культуру і словесність досліджується головним чином за даними книжної літератури, фольклорні ж відносини, які не менш важливі, досліджувалися дуже мало"[38]. Він же накреслив і можливий шлях виправлення існуючої ситуації, вимагаючи на майбутнє „докладнішого означення в нинішнім повістевім репертуарі хронологічних верств, старших і молодших, які в нім залишились або принаймні полишили свої сліди: образи культурного життя і творчості своїх часів"[39]. Швидкий розвиток археологічної науки від часів М.Грушевського до наших днів уреальнює поставлене ним завдання. Принаймні на сьогодні відомо, що перші ознаки культурного життя на території

України існують із часів верхнього палеоліту. Чимало інформації про свій побут залишили на наших землях мисливці епохи мезоліту, основні напрямки міграції яких вчені визначають з північного заходу. З V тис. до н.е. збереглися тут сліди різних культурних пластів неолітичної епохи, які тісно пов'язують нашу батьківщину з цивілізаціями Балкан та Північного Причорномор'я. З енеолітичної епохи посилився зв'язок українських територій з Центральною Європою. З доби бронзи уможливлюється дуже тісне контактування місцевих культур з культурами Близького Сходу, а з періоду раннього заліза – з племенами скіфів та сарматів.

Якщо в матеріальній сфері такі контакти визначалися запозиченням усього найпрогресивнішого (бо зрештою цим визначався подальший рівень життя) то, як відбувалися взаємовпливи в духовній ділянці, сказати важко. Археологія для з'ясування цієї проблеми дає зовсім небагато. Одначе саме завдяки їй стало відомо, що з періоду становлення державності, тобто з епохи бронзи (В.Д.), на відміну від більш ранніх періодів завойовники не знищували і не витісняли аборигенів, а підкоряли їх, піддаючи поступовій асиміляції[40]. Духовна культура в даному випадку розвивається за принципом палімпсесту. Нові знання вона нашаровує на попередні.

Незнання цих особливостей цілком логічно штовхало І.Франка в річище компаративізму, а звідти до теорії запозичень. А це дозволяло йому вбачати моногенез казки і критикувати Бугеля за те, що він відстоював її полігенетичні початки. Основним аргументом І.Франка був факт спільності в усіх її національних варіантах вірування в метемпсихозу[41].

Нерівномірність і багатовекторність культурних взаємовпливів племен, що заселяли територію України з різними цивілізаційними хвилями призвели до нерівномірності культурного розвитку в різних регіонах. Відтак на її землях все населення стало неолітичним лише з третього періоду доби енеоліту, відколи зникла перехідно-мезолітична культура північно-східного регіону. Лише з третього періоду епохи бронзи прилучився цей регіон до культурних надбань епохи бронзи. Тому лише до епохи раннього заліза все населення цих територій вступило одночасно. Таким чином вважає М.Чмихов, спохальний розвиток давнього населення України відзначається монолітністю з третього періоду епохи бронзи аж до XVIII ст.[42]

Різні міграційні хвилі залишали свій відбиток і на духовній культурі контамінованої людності у т.ч. й на її світоглядній сфері, що визначалась міфологічним мисленням. Тож апріорно можна передбачати, що ці процеси не могли не відбитися на регіональних типах культурних явищ у період їх дописемного побутування. Тому в найархаїчніших виявах традиційної міфології українців можна допускати наявність не лише національної, а регіональної специфіки, детермінованої поширенням на різних територіях різних праісторичних субетносів.

Найбільше матеріалу для реконструкції первісної міфології можуть дати ті жанри фольклору, які вважаються найдавнішими: казки, загадки, замовляння, календарна та родина обрядовість, особливо весільна. Їх світоглядна основа може мати багато спільного з аналогічними зразками інших племен і народів. Одначе ця спільність зумовлена не стільки культурними запозиченнями, скільки спільністю етнокультурного розвитку.

На сьогодні досить добре відомо, що запозичення міфології світоглядного плану відбувається тільки у зв'язку з міграцією чи дифузією її носіїв[43]. Про будь-яке інше запозичення чужої ідеології, а тим більше світогляду не може бути й мови. Тому всі без винятку більші чи менші зміни ідеологічного плану, що простежується в археологічних культурах, обов'язково збігаються в часі з більшими чи меншими змінами в етнічній ситуації, що складається на цій території.

Дуже проблематичним у цьому плані є питання закорінення мандрівних етносів у місцеву традицію. Часом цей процес уявляється дещо спрощено: „прийшли – пішли". З іншого боку в культурі осілого населення відчувається успадкування графем, спостерігаються зміни в поховальному обряді. А це – все ознаки асиміляції населення, що відбувалася внаслідок змішаних шлюбів. Зрозуміло, що згадані зміни не могли не поширитися й на фольклор. Адже коли для формування й закріплення нової обрядової традиції достатньо трьох поколінь (а це всього 60 років), то засвоєння чужої фольклорної відбувається, починаючи з першого змішаного шлюбу. Діти переймають культурну спадщину обох батьків, хоч вирішальну роль відіграє фольклорне оточення. Тобто все залежить від того, на батьківській чи материнській території відбувається це засвоєння. Обов'язково слід враховувати й те, що більш-менш помітні зміни

культурного плану немислимі без не менш помітних змін ідеологічних.

Особливо це стосується первісного фольклору, який „завжди і стало ніс утилітарну функцію"[44]. І хоч на сьогодні існує чимало полярно протилежних думок про походження тих чи інших фольклорних жанрів, для нас головним мірилом її давності чи свіжості виступає зміст. Тільки в ньому відбито головні ідеологічні та фізичні цінності, тільки він відображає художні якості твору, притаманні для конкретної історичної епохи, тільки він віддзеркалює історичні особливості фольклорного образу. Бо як зауважив В.Пстров, „образ в фольклорі ніколи не існує сам пособі, він не існує як довільний плід фантазії ні поетичної, ні мітольогічної й ніякої іншої. Він є продуктом ідеології в першу чергу і тоді вже фантазії, поетичної або мітальогічної"[45]. Тому вже для О.Потебні було ясно, що „жоден фольклористичний аналіз неможливий, якщо зігнорувати тезу про первісну, вихідну тотожність образу й уявлення"46. Цю тезу відомий у світовому масштабі мовознавець і фольклорист висунув у вигляді зауваження М.Костомарову, який обрав шлях порівняльного аналізу художньо-поетичних образів. О.Потебню підтримав інший відомий фольклорист М.Сумцов, заявивши, що його вимога слушна, але надто важка. З огляду саме на цю особливість, методологічне зауваження О.Потебні не знайшло послідовників у наступних поколіннях вчених.

Українська фольклористика аж до появи в ній постаті В.Пстрова розвивалася в суто філологічному напрямку. Вихідною ж тезою концепції цього вченого вже було твердження про тотожність фольклору й ідеології, про те, що в первісному фольклорі усну словесну творчість аж ніяк не можна відокремлювати від світогляду первісного суспільства, мистецько-фольклорний матеріал од етнографічного[47].

Щодо архаїчних фольклорних жанрів ця теза повинна бути визначальною. Повною мірою вона стосується й нашого дослідження.

Розділ перший

МІФОЛОГІЯ КАЗКИ

1.1.Казка в функціонально-міфологічному аспекті

Казка – один із найдосліджуваніших жанрів в українській фольклористиці. Проте важко навіть допускати, що вона водночас є й одним із найдослідженіших, а тим більше, до кінця збагненних жанрів. Мотиви й сюжети багатьох казок настільки віддалені від нас, що відшукати якісь їх ритуально-звичаєві підтвердження почасти буває майже неможливо. Ізольоване ж від обрядової практики дослідження мало що додає до їх розуміння. А що стосується природи казкового вимислу, який і є міфологічною суттю казки, то тут скоріше можна вести мову про якісь окремі міркування, ніж цілковите встановлення істини або ж близький до цього стан. Казкознавці все частіше наштовхуються на труднощі в узагальненні текстового матеріалу, встановленню якихось найбільш загальних законів казкового сюжетотворення. Тому монографічні дослідження частіше стосуються якогось одного жанрового різновиду, а по-суті – жанру з відмінною персонажною системою, сукупністю структурно-семантичних особливостей і поетикою в цілому.

Чи не єдиною спільною рисою всіх казок є наявність у них неприхованого вимислу. Від нього походить і назва жанру. Всяка традиційна розповідь, що втрачала достовірність і не заслуговувала серйозної уваги, претендувала на зневажливе означення словом „казка" чи „байка", що мало таке саме значення, як сьогоднішнє „говорільня". Внаслідок цього під поняттям *казки* чи *байки* побутує багато різнопланового матеріалу як за походженням, так і за структурно-композиційними особливостями. Цілком слушна з цього приводу думка І.Березовського, що казка виходить за рамки традиційного для фольклористики поняття жанру і становить собою скоріше специфічний жанровий масив з різнохарактерним щодо художніх, композиційних та загалом жанрових особливостей матеріалом[1].

Ще раніше багатоманітність форм казки як суттєва жанрова ознака щодо російського фольклору впала в око О.Никифорову[2]. В.Пропп взагалі поставив під сумнів, чи доцільно вважати казку жанром. „За своєю структурою фантастичні казки – дещо цілком

відмінне, ніж казки кумулятивні або казки, про пошехонців. Отже, казка – поняття більш широке, ніж жанр"[3]. І хоча відомий дослідник вважав казку „зумисною поетичною фікцією"[4], своєю – працею „Історичні корені чарівної казки" він переконливо довів, що нанизування сюжетних елементів у ній відбувається не хаотично, а визначається певними законами, в основі яких лежить відбиття історичних реалій. Отже, казка – не вигадка. Вона є рефлексією певних архаїчних світовідчувань.

Казки мають свою специфіку не лише у зв'язку з часом походження, різними були й причини їх виникнення, функції, які вони виконували на тій чи іншій стадії людського поступу. Найбільш неоднорідною групою як за походженням, так і з функціонального погляду є *казки про тварин.* Навіть не заглиблюючись у семантику їхніх головних мотивів[5], серед них легко вичленити казки, що могли мати колись певний ритуально-утилітарний зміст. Головною функціональною прикметою є кумулятивність, а жанровою – семиперсонажність і наявність ритмізованих рефренів, що могли виконувати колись роль ритуальних молитов („Колобок", „Коза-Дереза", „Рукавичка"). Не забігаючи наперед стосовно їхньої семантики, умовно їх можна означити як ритуально-тотемістичні. Вони найбільше виділяються й багатством давнього міфологічного змісту. Інші жанрові відгалуження казок про тварин не належать ні до міфологічних, ні до дуже давніх різновидів.

Переважна більшість дослідників відносить їх до найдавніших, одні традиційно іноді вбачають у них відбиття головних атрибутів первісного мисливського суспільства. Проте Л. Дунаєвська, мабуть, узявши за основу наукового підходу фантастико-реалістичну контраверзу, ставить на перший план чарівні сюжети[6]. Вони, безумовно, фантастичніші, а відтак напевно й давніші від значної частини казок про тварин. Переважна більшість з них виникла дуже пізно, в чому легко переконатися з їх змісту. Залежно від нього, крім уже згаданої групи казок, можна виділити алегоричну казку-байку („Журавель і Чапля", „Лисичка і Журавель", „Як вовк хотів бути війтом" – Березовський. — С. 195), авантюристичну („Сірко", „Пан Коцький", „Цап та Баран"), дидактично-табуїтивну („Як вовк забажав козенят", „Котик і півник", „Кривенькс качєня", „Царівна жаба"), казку-притчу („Ракова скора робота", „Не випусти рака з рота", „Вовча присяга", „Куликове болото") та казку-потішку („Як

заєць хотів утопитися", „Розкажу вам казочку..." та ін).

Зрозуміло, що більшість з визначених різновидів ніякого відношення до первісномисливського побуту не мають. Особливо це стосується багатьох авантюристичних казок, казок-потішок, які пародіюють кумулятивну казку, казок-притч, що закінчуються відомими приказками.

Усі вони дуже різні. Помітно й те, що одного типу серед них дуже багато, іншого – зовсім мало. Менше трапляється класичних мисливських і дуже багато просто казок з зооморфними персонажами алегорично-повчального змісту. Усі їх жанрові характеристики є водночас і жанровими ознаками байки.

Чарівні казки вже не відрізняються такою жанровою довільністю а заодно й такою розмаїтістю основних сюжетотворчих мотивів. Характерною їх особливістю, як зазначає В.Юзвенко, є „тяжіння до норми, канону, цілеспрямованого використання вироблених віками незмінних форм і формул"[7], цементує ці сюжети мотив про надзвичайну подорож героя та його повернення, тобто відображення одного циклу його повного переродження.

Значно розкутіше виглядає *соціально-побутова казка*. В ній не тільки проявляються жанрові особливості казок з зооморфними персонажами, а й з'являється чимало нових сюжетних колізій і оригінальних розв'язок.

То що ж таке казка і що спричинило її появу? Чи мали її жанрові різновиди поступальний розвиток, чи виникали незалежно під впливом цілком відмінних культурогенних імпульсів? Як змінювалися функції казок? Чи мали вони відношення до міфології? На перехресті цих запитань і можливих відповідей на них знаходиться, з нашої точки зору, розгадка казки не лише як фольклорного, а й історичного явища.

Семантико-палеонтологічний підхід до предмета вивчення дає можливість бодай привідкрити зазначені проблеми. Він не новий у казкознавстві, бо був одним із основних у фольклористичній спадщині В.Проппа[8]. Щодо інших жанрів ним успішно послуговувались О.Потебня, О.Фрейденберг, В.Єрьоміна, Ю.Юдін та ін.

В сучасному українському казкознавстві визначилося два основних напрямки досліджень: порівняльно-історичний і типологічний. Послідовниками першого виступають І.Березовський, Г.Сухобрус, В.Юзвенко, Л.Дунаєвська. До другого тяжіє О.Бріцина. Для розгляду казки з семантико-палеонтологічного погляду, прийнятні обидва підходи, але абсолютизувати не можна жодного, оскільки при цьому вирішальну роль може грати не тип сюжету, не відображення способу виробництва та господарських відносин, а навіть окрема деталь. Центр уваги ж припадає на мотив чи, за визначенням Б.Кербеліте, „елементарний сюжет"[10]. Найчастіше саме на цьому рівні знаходиться конкретна архаїчна інформація, яка робить доступною семантику казки. Тільки на основі такого підходу виявляє свою інформативність міфологія казки. Адже вона є не чим іншим, як конкретним історичним світоглядом, вираженим у властивій для свого часу образній формі, що виступає рушійною силою сюжетної динаміки. Не випадково головною жанровою рисою казки визнають її фантастичність[11], що, на думку В.Анікіна, була складовою частиною давнього думання. „Були часи, – вважає дослідник, – коли в істинність казкових оповідок вірили так само непохитно, як ми віримо сьогодні історико-документальному оповіданню чи нарису"[12]. У такому випадку фантастика казки – це історично вмотивований спосіб світобачення.

Чи могли наші предки вірити в те, чого не бачили в реальному житті? М.Кравцов, вважав, що найфантастичніші образи мали свої прототипи[13]. Тільки де не могла первісна людина побачити хоч щось схоже на вогняну ріку чи жар-птицю, килим-самольот? Одначе ці образи не видадуться настільки фантастичними, коли простежити їхнє місце в сюжетах. Герой здобуває ці атрибути перед відправленням в інший світ. Причому коли чарівний килим служить засобом перевозу у східних казках, то в європейських його еквівалентом постає летючий корабель. Функція чарівного атрибута спільна, але форма різна. Водночас виявляється повна відповідність між цими атрибутами й способами поховання. Починаючи з доби енеоліту на різних ділянках ойкумени їх існувало три різновиди: сплавляння на човнах (Північна й Центральна Європа), інгумація в саванах (Близький Схід) та кремація (Передня Азія). Якщо ж врахувати, що й казковий інший світ на той час ототожнювався з потойбічним, оскільки вже існувала віра про переродження, тоді стане цілком зрозуміло, що й ці образи мали свої конкрстні прототипи. Причому на різних територіях різні.

У змісті казок багато сюжетно-композиційних елементів, які не знаходять застосування більше в жодному із фольклорних жанрів. Такими, наприклад, є кумулятивність, ретардація, семиперсонажність у багатьох казках про тварин. Більшість героїко-фантастичних казок не обходяться без традиційного зачину й кінцівки. Лише в окремих казках трапляється алегорія. Проте навіть у межах казкових сюжетів, що належать до різних груп, перехід будь-яких композиційних елементів із одного жанрового різновиду в інший виявляється немислимим. Важко, скажімо, уявити, щоб казка про Пана Коцького, яка, як і багато фантастичних, закінчується бенкетом, мала кінцівку: „І я там був, мед-вино пив, по вустах текло, а в рот не попало". Неможливо це тому, що композиційні засоби теж виникали історично а відтак мали певний ритуальний, магічний чи будь-який інший зміст. Згодом, коли він утратив своє значення, вони залишились на попередньому місці традиційно.

1.2. Міфологія кумулятивного сюжету та її синхронотипи

У різних жанрових модифікаціях казки природа сюжетних колізій теж різна. Відрізняються й конфлікти, просторово-часові моделі, на які накладається основний сюжет, не кажучи вже про персонажів. На основі цих відмінностей можна вважати, що входження традиційних композиційних прийомів теж мало історичну детермінацію. А отже, ключ до розуміння казки знаходиться в розгадці історії її композитивів. Сама ж історія казки – це історія її композиційних засобів.

Спробуємо розібратися у природі хоч би окремих із них.

К у м у л я т и в н і с т ь. Переважна більшість казок і абсолютна частина їхніх образів, мотивів, сюжетів виникла в період ідеологічного синкретизму. Тому кожен із нині дискретних фольклорних жанрів, окрім моральних і естетичних функцій, які на ту пору тільки-тільки починали увиразнюватися, несли на собі ще й чисто утилітарні. Їх тягар був основним у змісті культурологічного явища (про явище художньо-естетичне в цьому зв'язку ще не йшлося). Тож і кожен з композиційно-виражальних засобів казки міг цілковито залежати від тих смислових функцій, які покладалися на нього тоді,

коли казка не була ще просто казкою, тобто не зводилася винятково до тих художньо-естетичних функцій, які ми звикли в ній вбачати з погляду сьогодення.

Сказане повністю стосується кумулятивності – художнього засобу, який притаманний найпримітивнішим казкам і якого дарма шукати в авантюрних казкових сюжетах. У цьому теж можна вбачати певну закономірність.

Сучасна фольклористика схоже назавжди відкинула думку про те, що найпримітивніші сюжети є водночас і найдавнішими. Адже часто залежить ще й від природи цього примітивізму. Він однаковою мірою може бути викликаний як особливостями світогляду творців казки, так і втратами в процесі її побутування. Б а й к а - п р и т ч а, завдання якої полягає лише у підтвердженні певної сентенції, найчастіше має найневигадливіший сюжет, проте до давніх казкових різновидів її віднести не можна. Безумовно, значна частина традиційних казок про тварин, які з великою вірогідністю можна віднести до мисливських, поряд із примітивністю сюжету поєднують ще й багато рис архаїчного думання, що є ще однією запорукою їхньої давності. Однією з таких рис можна вважати й кумулятивність.

Класичними взірцями таких казок в українському фольклорі можна вважати сюжети „Колобок", „Коза-дереза", „Котик і півник", „Солом'яний бичок", „Ріпка", „Рукавичка" та ін. Що ж у них спільного, що об'єднує? Перше, що впадає в вічі – це мисливський у своїй основі характер конфлікту („Коза-дереза", „Вовк і семеро козенят", „Котик і півник") або ж цілковита його відсутність („Рукавичка", „Ріпка").

Відсутність конфлікту може вважатися свідченням того, що казка могла виконувати інформативну роль. Що ж до природи „конфліктних" сюжетів, то вона полягає або у викраденні негативним персонажем жертви чи спробі такого викрадення („Котик і півник", „Вовк і семеро козенят"), або ж у боротьбі зооморфних персонажів за простір („Коза-дереза"). Кумулятивність найчастіше трапляється в мисливських сюжетах. Для соціально-побутових і навіть чарівних казок вона взагалі не властива. Тож гносеологічні корені цього композиційного прийому, мабуть, слід вбачати у надрах мисливського побуту. Оскільки казка є ремінісценцією давніх уявлень, то вони мали всі умови для безперебійного побутування з

часів палеоліту аж до неолітичної епохи. Упродовж усього цього періоду мисливські міфи та уявлення мали загальне поширення.

„Судячи з етнографічних даних, основу економіки первісних мисливців становило полювання на м'ясного звіра і, щонайперше, на великих копитних“[14]. Цікаво, що в українських казках про ці види тварин – ні найменшої згадки. З цього приводу можливі різні припущення. Або перше: кумулятивна казка виникла пізніше, ніж домінував цей мисливський промисел, тому й звернула увагу лише на свійських тварин та тих, які спорадично з'являються біля людських осель, не дарма ж бо серед найпопулярніших персонажів її українських сюжетів коза, кіт, півень, ведмідь, вовк, лисиця – тварини, звичні для неолітичного побуту[15], або ж ця казка навмисно не вводить їх у свій контекст, наслідуючи норми мисливського табу, як це трапляється іноді в загадках. Слідів подібних забобонів в історії світової культури збереглося немало. У народів Сибіру, наприклад, готуючись до ловів на ведмедя, мисливці донедавна розігрували сцени і справляли ритуальні бенкети, що символізували вшанування цього звіра[16]. Про майбутнє полювання завчасу не згадувалося. А йдучи на нього, могли, як в одній українській легенді, навмисно говорити, що збираються по рибу[17]. Відомо багато випадків вживання замість справжньої назви звіра евфемізму на його означення: *старий, хазяїн* – замість *вовк*, *довгомуд* – замість *лис, дик* – замість *кабан, вепр*. У пізніші часи існувала традиція називати майбутній об'єкт ловів хоча б іншомовним словом на його означення, але ні в якому разі не тією назвою, яка має поширення в районі ловів.

Більше того, і самі назви *вовк* чи *ведмідь* не можуть сприйматися як первісні. Скоріше вони протягом тривалого часу виступали в ролі евфемізмів на означення небезпечних для мисливців тварин. *Вовк* – від *волок*, тобто той, що волоче свою здобич; ведмідь – той, що відає, де мед; справжня ж назва, ведмедя у слов'ян, як і в романо-германських племен, могла бути *ber* чи *bar*, адже лігво цього звіра, за слушним зауваженням Б.Рибакова, має назву *барліг*, де слов'янське походження другої частини складного слова – *ліг* не викликає жодних сумнівів.

Отже, факт евфемізації об'єкта ловів у мисливському побуті – річ доказова. Питання полягає лише в тому, яке відношення він мав до генези найдавніших казкових сюжетів і, зокрема, до тої

обставини, що об'єкти мисливських ловів не стали персонажами кумулятивних казок.

Ключовим у вирішенні цієї проблеми може бути питання про те, яке місце відводилося казці в умовах мисливського побуту взагалі? Відомий український археолог Л. Залізняк, реконструюючи на основі знахідок матеріальної культури побут населення Полісся в мезолітичну епоху, змальовує її побутування в ті часи таким чином: „На початку грудня чоловіки у первісних мисливців поверталися з „малого полювання“, що тривало два місяці. Колючі морози робили полювання малопродуктивним. Люди перебували холод у напівземлянках, харчуючись заготовленими з літа сухою рибою і м'ясом. У цей час розповідалися магічні казки, наспівувалися магічні пісні-молитви, які мали сприяти послабленню морозів і зробити майбутнє „велике полювання“ успішним“[18].

Виконання пісень-молитов з метою послаблення морозів – у світовій культурі факт загальновідомий. На Західному Поліссі донедавна першу веснянку заводили на Стрітення, тобто в зимову пору[19]. Вважалося, що в такий спосіб можна вплинути на послаблення морозів і пришвидшення приходу весни. Що ж стосується впливу на атмосферні процеси казкою, то фольклористика не має фактів для підтвердження подібних припущень, хоч утилітарні функції казок поза сумнівом. Про них довідуємося з побуту сучасних народів, що живуть із мисливства. У хакасів, наприклад, існував звичай розповідати казки на полюванні. Старі мисливці пригадують, що раніше вони обов'язково брали на промисел казкаря, якому належала рівна з усіма частка здобичі. Пояснити його необхідність більшість із них не може, але впевненість у тому, що без казки не буде промислової удачі, міцно тримається в комплексі мисливських вірувань[20].

Звичай розповідати казки на полюванні добре відомий і серед інших тюрко-монгольських народів Сибіру, близьких до хакасів етнічно та пов'язаних із ними спільністю форм господарської діяльності. Великою пошаною а заодно й привілеями серед мисливців користувалися казкарі у нанайців, де в цій ролі виступали шамани[21], в бурятів[22] та мордви[23].

У сучасній інтерпретації казки адресуються духові-господареві мисливських угідь. У бурятів разом з піснями та грою на балалайці вони належали духові лісу Хангаєві[24], у мордви – богині лісу й

заступниці звірів Віряві[25]. Хакаси раніше теж перш ніж починати казку зверталися на полюванні до господаря лісу: „Ти послухай, та більше звіра нам давай“[26].

Оскільки духи-господарі щонайперше уявлялися охоронцями лісових багатств, а отже й заступниками звірини, то магічна функція казки на полюванні, на думку П.Троякова, полягала в відволіканні уваги й присиплянні духа-господаря[27]. Водночас він не відкидає й версії Д.Зеленіна, згідно з якою з самого початку якісь словесні формули та прокльони могли призначатися й для тварин, яким давні мисливці приписували здатність до розуміння людської мови[28].

Давнішим прототипом цього міфу, адресованого звірам, на думку Д.Зеленіна могла бути хіба що пантоміма, яку замасковані у тварин мисливці розігрували перед стадом, щоб викликати його зацікавлення, наблизити до себе, відвернути увагу від небезпеки і в такий спосіб легко піймати чи вбити[29].

Спосіб зваблювання тварин при допомозі масок та імітації голосу загальновідомий в архаїчних мисливських культурах, але він не має нічого спільного з генезою казки, головна ідеологема якої реалізується лише на вербальному рівні. Тож коли прокльон міг мати ознаки міфу, аналогічного казковому, то пантоміма, якщо й виступала обманом, то міфом в усякому випадку не була.

Семиперсонажність і триразовість як засоби ретардації. До характерних прикмет сюжетів кумулятивних казок належать семиперсонажність та триразовість, засобами яких і твориться ретардація ,ця своєрідна затяжка часу. Було б помилкою, зводити їхнє значення лише до художньо-виражальних засобів. Адже вони формувалися не в системі естетичного відтворення дійсності, а в системі давніх уявлень про оточуючий світ. До таких же історичних прикмет можна віднести й відсутність у кумулятивних казках будь-яких ознак кольору, площинне вираження світобудови і т. ін. Все це з упевненістю можна віднести до особливостей давнього світогляду.

Семиперсонажність у цьому контексті викликана архаїчними уявленнями про число сім як про число множинної вичерпності. Це вже згодом воно набуває значення магічного. На цій основі навіть складається сімкова система відліку часу, яка до сьогодні збереглася у переліку днів тижня. Мисливське уявлення, що ку-

муляція до сьомого ступеня є самовичерпною і самодостатньою зробила число сім є магічним.

Що ж до триразовості, то її гносеологічні корені лежать ще глибше і можуть сягати ще доби палеоліту. Число три яке трапляється в мисливських сюжетах для їх розтягування могло виступати засобом на означення множинності чи довготривалості тільки в той час. Прикметно, що триразовість як засіб ретардації трапляється лише в контексті повторюваності однотипних ситуацій: тричі безборонно лисичка викрадає півника („Котик і півник“), тричі коза обдурює діда („Коза-дереза“). Природа цього явища може полягати в тім, що тричі повторювана ситуація повинна сприйматися як закономірність. Тричі помічений в одному й тому ж місці звір мусить трапитися там і вчетверте, й уп’яте. Тому, коли в казці про котика й півника є пряма згадка про третій раз як про фатальний для лисички, внаслідок чого вона сама стає мисливською здобиччю, то в деяких інших фатальною для звіра-зловмисника виявляється четверта чи навіть п’ята спроба скоєння шкоди („Коза-дереза“, „Як ходила лисичка по сміттячку“).

Чомусь так склалося, що прийом ретардації в ситуативному контексті частіше вживаний у чарівних казках. Можливо тому, що мисливських кумулятивних казок дійшло до наших днів не так уже й багато.

Жодна з кумулятивних казок не має ознак алегорії. Більше того спостереження на широкому фольклорному матеріалі переконує, що жоден з зооморфних персонажів казки не має навіть постійних рис характеру, тож залежно від змісту може виступати як позитивним, так і негативним. Хитра лисичка, яка зуміла перехитрити колобка з однойменної казки, пошила в дурні вовка в казці „Лисичка-сестричка і вовчик-панібратик“, в іншій („Коза-дереза“) виявляється неспроможною вигнати з зайчикової хатки вередливу козу. У багатьох казках зовсім безпорадним виступає й вовк. Він не може дати ради ні козі-дерезі, ні семи козенятам, від нього легко втік колобок. Не в усіх казках він втілює зло. Скажімо, в казці про козу-дерезу навіть сповнений добрих намірів, бо намагається прогнати напасницю з зайчикової хати. Щоправда, ці наміри не мають завершальної дії, тому до добротворців його теж віднести не можна. Добротворець у цій казці лише один – рак, бо

тільки він досягає позитивної мети. Вовк же – смоційно нейтральний персонаж.

Подібну ситуацію маємо і в інших казках. Так, у казці „Колобок" зайчик, ведмідь, вовк – потенційні злотворці, яким не вдається реалізувати своїх намірів, але в кінцевому результаті вони теж нейтральні, бо їхні дії не призводять ні до позитивних, ні до негативних наслідків. Єдиним негативним персонажем тут може сприйматися лисичка, яка з'їла колобка. Якщо врахувати, що колобок, спечений із останнього борошна і покладений на вікно може сприйматися як ритуальний атрибут, тоді цього досить, щоб вважати лисичку великою зловмисницею. Кожна мисливська казка має лише по одному такому персонажу. Що ж до інших, то вони, як правило, бувають інертні з позицій добра і зла. То для чого ж тоді вони у казці?

Розгадка – у функції казки, у її первісному призначенні. Чи не є отой єдиний в сюжеті звір-зловмисник об'єктом, що мав служити доказом для інших тварин, що лови готуються саме на нього, адже більше негативних персонажів у казці нема? І навіть хитрощі лисички, яка з'їла колобка, в цьому контексті сприймаються не як хитрощі, а вчинене зло, за яке мусить бути відплата. Мабуть, мисливці вірили, що їхні слова дійдуть до звірів. Лисиці, вовки, кози, подані в казці негативно, будуть ховатися подалі, промислові ж тварини почуватимуться спокійно, а довгий перелік однотипних ситуацій і зовсім приспить їх, що дасть можливість наблизитись до лігов, загнати в пастку і взяти багату здобич. Тож первісним адресатом кумулятивного казкового сюжету був не дух-господар і навіть не тотем із функціями володаря лісової фауни, а сам об'єкт полювання. Приклади адресування майбутній жертві такого роду мисливського дезінформативного міфу донедавна були відомі в побуті хакаських мисливців. Цілячись у ведмедя, стрілець примовляв: „У мене куля великої людини, ось вона стала вином, випий його. Пий без залишку, бо нікому тебе припрошувати. Повний келих даю"[30].

Функція цього сакрального міфу нічим не відрізняється від функцій казки, де єдиним зловмисником виступає непромисловий звір і з якої цілком логічно випливає, що саме його зло має бути покаране під час наступних ловів.

Чи не тому мовчить мисливська казка про всіх промислових звірів? Чи не тому в ній немає не лише алегорії, а й постійної характеристики жодного з тваринних видів? Інакше для чого було б звірам прислухатися до казки, якби заздалегідь було відомо, хто в ній може бути поганим і має понести кару? При наявності алегорії як постійної характеристики було б відомо наперед, проти кого спрямований гнів ловців. Що ж до використання пантоміми, яка була дуже помітним явищем у житті мисливського суспільства і засвідчена багатьма пам'ятками палеографічного мистецтва, то навіть залишкові її явища в традиційній культурі мисливських народів вказують на її місце серед фінальних ловецьких ритуалів. Головною її метою було виманити з жертви її духа, стимулювати його переселення в інші об'єкти живої природи і цим убезпечити собі вживання м'яса. У цих пантомімах-танцях знайшов своє класичне втілення міф про умираючого й оживаючого звіра.

Отже, казки, які могли розповідатися первісними мисливцями в пору найлютіших морозів, безперечно, мали магічні функції, але вони були спрямовані не на послаблення морозів, а на присипляння звіра. І хтозна чи період їхнього побутування обмежувався, проміжком між „малим" і „великим" полюванням? Єдине, чим могла бути обумовлена сезонність у розповіданні казок, то це сезонністю самого ловецького промислу. Ритуальна функція казки зберігала своє сакральне значення перед початком промислу. Тому абаканці розповідають казки з вечора до ранку, а якщо казка довга, іноді й три ночі поспіль. Удень розповідати заборонялось. Подібна заборона існувала і в хакасів. У сагайців дозволяється розповідати казки лише вночі, вдень не можна – осліпнеш, і тільки в зимову пору. П.Трояков знову ж таки вбачає в цьому зв'язок з духами-господарями, яких мисливська казка нібито приводить у рух. Удень накликані у такий спосіб вони можуть заважати в домашньому господарстві, а влітку їхня присутність небажана у зв'язку з приплодом худоби[31]. Та все-таки вірогідніше, що сезонність в оповіданні казок у мисливських народів швидше закріплена давньою традицією, ніж міркуваннями ідеологічного характеру. Завдання мисливської казки – затримати звіра, знерухомити його. Ідеальними природними помічниками у цьому були ніч та глибокий сніг, без яких магічний ефект мисливської казки втрачає свою силу.

Що ж до самого змісту кумулятивних казок, то ознак зимового періоду, до якого відносять їх виконання, в них не так і багато. В

3. Зам. 4350.

українському фольклорі вони зводяться буквально до кількох сюжетів, серед яких „Лисичка-сестричка та вовк-панібратик“ і „Рукавичка“. По одному зимовому атрибуту – печі, на якій сидить один із персонажів, – маємо в „Козі-дерезі“, „Котику й півнику“.

Літніх атрибутів в українських кумулятивних казках значно більше. У „Довгомудику“ та в „Козі-дерезі“ – рак, якому ніде взятися взимку. У „Солом'яному бичку“ – трава, капуста, морква. Цей перелік можна продовжити. В українському фольклорі не так багато казкових сюжетів, які можна беззастережно віднести до умов лише мисливського побутування. Одначе й з тих небагатьох прикладів можна зробити висновок, що яскраво виражених ознак сезонності виконання українські кумулятивні казки не проявляють. Події в них відбуваються незалежно від пір року.

Що ж до явища сезонності казок взагалі, то воно, очевидно збереглося лише в тих народів, де сезонність є досі визначальним фактором в організації ловецького промислу. Утилітарно-ритуальний бік такої казки визначало приготування до ловів.

Як уже зазначалося, спосіб життя давніх мисливців значною мірою підпорядковувався досягненню утилітарних намірів. Тож саме вони визначали й ритуальну практику населення, внаслідок їх задоволення виникали й окремі композиційні засоби казки, у т.ч. й кумулятивність. Тож чи не є явищами єдиного функціонального порядку евфемізація об'єкта ловів, дезинформація про негативного персонажа, який нібито послужив призвідником мисливських приготувань до майбутньої розплати, і сама кумулятивність – нагромадження в сюжеті однотипних ситуацій, що спричиняє летаргізаційний ефект?

Усе це разом узяте могло служити лише одному – притупленню пильності промислового звіра і його поступовому присиплянню. Така казка і є найдавнішою формою міфу, адже в її основі знаходиться зумисна вигадка, тобто звичайний обман. Адресатами цього міфу вважалися не люди, а тварини, на яких готувалися лови. За своїми функціями цей міф був дезінформативно-летаргізаційним, хоч зрештою, крім обману жертви, до його складу увійшов і самообман. Він полягав у тому, що тварини нібито чують на віддалі і розуміють мову людей.

Вербальна магія. З виокремлення мисливської кумулятивної казки в самодостатню з функціонального погляду систему почалися з одного боку диференціація міфу й ритуалу, а з іншого поштовх до формування уявлень про магічну силу слова. Поступово увиразнювалися вербальні засоби магії.

У кумулятивних казках трапляється чимало віршованих текстів, які можна вважати прообразами замовлянь. Про невторинність у змісті казки свідчить їхня сюжетно-композиційна роль серед інших засобів. Влучно сказане слово часто має в таких сюжетах вирішальний вплив на перебіг подій. Чому, до прикладу, у казці „Коза-дереза“ такі грізні хижаки, як вовк чи ведмідь не можуть дати собі ради з козою, хоч у реальному житті легшої здобичі для обох ще треба пошукати. Але кожен із них лякається, коли чує назустріч:

– Я коза-дереза,
За три копи куплена,
Півбока луплена!
Тупу-тупу ногами,
Сколю тебе рогами,
Ніжками затопчу,
Хвостиком замету, –
Тут тобі й смерть!

Чи тільки зміст залякування служить причиною оторопіння бувалих у бувальцях господарів лісових хащ? І чому тоді ці погрози не стають пересторогою для рака, якого хоч колоти нема чого, а затоптати ногами і замести хвостиком найлегше?

„А рак усе та лізе, виліз на піч та:
– А я рак-неборак,
Як ущипну, – буде знак!

Та як ущипне козу клешнями!... Коза як замекає, та з печі, та з хати – побігла, тільки видно“.

Вигнання звірів з нір з допомогою раків простежується в казках часто. Але ж коза не належить до тварин, що живуть у норах. І цей засіб нібито не для неї. Тож чи не ракова примовка має вирішальне значення в цьому протистоянні? Адже ні лисичка, ні вовк, ні ведмідь нічого подібного протиставити козі не змогли. Отже, слово в цій казці має значення магічного засобу. Спочатку за його допомогою рятується від своїх найлютіших ворогів коза. Потім воно стає у пригоді ракові.

Приклад умілого поводження зі словом подається і в казці „Про вовчика-братика і лисичку-сестричку". Поламавши лисиччині санчата, вовкові не вдається так хвацько, як їй, мовивши всього декілька слів *(„Рубайся деревце, криве і праве!")*, змайструвати нові, бо дійшовши до лісу, він забув, як то треба казати, та й почав повторювати: *„Рубайся, деревце, саме праве!"*

Невдало використовує магію слова вовк і в риболовлі. Більше того, виявляється, він не має ні найменшого уявлення про підлідний лов риби (Дунаєвська, 1991. – С. 26-32). В цій сюжетній особливості виявляється й один із синхронізуючих елементів кумулятивної казки.

Як вважає Л. Залізняк, роль рибальства в мисливських суспільствах тайги в давнину була допоміжною і зросла дещо пізніше у зв'язку зі скороченням поголів'я лісових копитних[32]. Тому рибальські сюжети у казках схиляють до думки про появу їх у ті часи, коли мисливство поступово почало втрачати свою роль у господарсько-культурному освоєнні угідь. А це відбулося в період мезоліту.

Вилов риби у цей час відбувався або влітку, або під впливом задухи підводним ловом в пору найбільших морозів, подібно до того, як це описано в казці. З огляду на те, що лисиця виступає в казці уособленням жіночого начала, а вовк чоловічого, можна припускати, що й рибальство спочатку було суто жіночим заняттям. Адже вовк не цілковитий недотепа: як хитро скористався відсутністю лисички, щоб вийсти середину бичка, а шкуру напхати соломою? Отже, в цілому він вправний мисливець, але нікудишній рибалка і чаклун. Відтак дуже ймовірно, що в пору формування основних елементарних сюжетів кумулятивної казки з довершеною дією (в якій вчинене зло карається) у той час, коли чоловіки полювали на звіра, ловля риби з ополонки і магічні дії вербального рівня були заняттям жіноцтва.

Вдало користуються магією слова й інші жіночі персонажі: коза („Як вовк забажав козенят" – Дунаєвська, 1991. – С. 19-24; „Коза-дереза" – Дунаєвська, 1992. – С. 19-23) лисичка, яка на відміну від колобка (персонажа чоловічого роду) знає особливості його використання як для замовляння, так і для відмовляння („Колобок" – Дунаєвська, 1992. – С. 16-17).

Українське відьмарство взагалі може вважатися явищем суто жіночим. А це вже свідчить про його споконвічну неперервну традицію.

В ескімосів, які в своєму культурному розвитку застигли на стадії переходу від материнського роду до батьківського, поряд з шаманками вже зустрічаються й шамани, але роль жінки в заклинальних і магічних діях набагато відчутніша[33]. Ця особливість, напевно, сягає своїм корінням ще тотемізму, в уявленнях якого першим шлюбним партнером дівчини вважався тотем, внаслідок чого й сама вона вважалася причетною до священнодійств. Залишки цих уявлень знайшли своє відображення у казках багатьох народів, у т.ч. й українських. Врегулювання стосунків між природним довкіллям, втіленим в образі тотема, й людським колективом, представленим жінкою, відбувається за класичним для цих уявлень принципом встановлення інтимних стосунків між ними. За відсутності уявлень про космічний порядок, жінка виступає посередником між людським і звіриним світом, отож, зрозуміло, може мати вплив і на наслідки ловів. Уява про необхідність такої функції могла виникнути ще в період продуктивного мисливства.

Одначе в окремих сюжетах успішно застосовують вербальну магію й чоловічі персонажі. Щоразу приходить на допомогу своєму побратимові півникові котик, коли чує його передсмертний плач:

–Котику-братику!
Несе мене лиска
За зелені ліски,
За жовтії піски,
За бистрії води,
За високі гори!

Перелік об'єктів, про які він згадує у своєму плачі, свідчить про наближення півника до потойбічного світу. За зеленими лісками, жовтими пісками, бистрими водами й високими горами знаходився, в уяві наших предків, „той світ". За ці об'єкти текети українських замовлянь відсилають різні болячки.

Роль чарівного слова, судячи зі змісту казки, відіграє й півників плач. Двічі з його допомогою півник повертається до життя, але третій раз виявляється фатальним і він остаточно потрапляє в халепу. Врятувати його з безнадійної ситуації, коли вже „в печі топиться, вода гріється, лисиця ножа гострить, а півник такий бідний на полу сидить, смерті дожидає", можна лише за допомогою ще сильніших чарів. І знову їх уособлює слово-приспів:

Ой, тили-лички,
Та було в лисички
Та чотири дочки,
А п'ятий синко
Звався Пилипко!
Вийди, лисе, подивися,
Чи хороше граю!

Після цих слів весь лисячий виводок, один по одному, дуже швидко опиняється в мішку. Тож чи не роль мисливського замовляння-зваблювання виконують вони в казці?

Магічною силою серед багатоманіття українських казкових сюжетів наділяється не будь-яке слово, а тільки ритмічне, часто й римоване, тобто особливе, вишукане. З цього можна робити висновок, що поняття про магію слова з'явилося не раніше, ніж людина осягнула силу ритмічної дії, яка помножує ефективність цілеспрямованого впливу. Супроводом до таких дій, особливо колективних, служило слово. (Наприклад: „Гей! Раз-два!"). У цій ситуації воно й набуло значення магічного. В казках воно вже наділене властивістю дискретного впливу на суб'єкт. Будь-яка ж інформація про результати такого впливу вже має всі ознаки міфу.

З функціонального ж боку воно є замовлянням. Ту саму функцію мала спочатку в мисливському середовищі й казка, яка засобами вербального впливу в кінцевому результаті повинна була викликати адресний лстаргічний ефект. Тож мотив магії слова міг увійти в зміст казки і внаслідок багаторазового успішного застосування перед початком ловів. Що ж до змісту переконання, що таким чином можна впливати на тварин, то його походження може бути й набагато раніше. Принаймні об'єктивні передумови для такого явища існували вже в палеоліті, коли основним способом полювання на великих тварин був метод їх колективного загону до природної пастки. В цьому випадку неабиякс значення мало те, наскільки близько вдавалося мисливцям підкрастися до звіра. Для цього й служило магічне присипляння. Тож можна припускати, що формування подібних уявлень могло початися ще 20-10 тис. тому. Одним своїм мотивом сягає того періоду й кумулятивна казка. Це – переконання, що дикий звір розуміє людську мову і заздалегідь розгадує наміри мисливців.

З іншого боку постає питання, чи міг цей мотив виникнути в період мисливського достатку і гарантованої удачі на ловах? Малоймовірно! Тільки збідніння мисливських угідь, що дедалі частіше почало призводити до безрезультатних ловів, могло спричинитися до появи переконання, про розуміння тваринами людської мови, внаслідок чого вони дізнаються про наміри мисливців і уникають зустрічі з ними. Формування подібних уявлень мало ідеальні умови в епоху мезоліту, що визначалася найбільшою кризою мисливського господарства. Мотив застосування магічного слова з метою дезинформації майбутнього об'єкта ловів міг виникнути дещо пізніше, адже він підказує вихід з подібної ситуації: донести до вух звірів інформацію, яка б дезорієнтувала їх, а відтак якомога довше затримала на виявлених пасовищах.

Іншим засобом затримки стад чи й окремих тварин уявлялося їхнє присипляння засобами того ж таки мовленого слова. Такий ефект, на думку мисливців, досягався багаторазовим повторенням однотипних ситуацій. Введення звіра в оману та присипляння його пильності й склали основний комплекс магічних вербальних чинників, що становили основу дезінформативно-лстаргізаційного міфу, ремінісценцію якого становить кумулятивна казка.

Персонажний склад кумулятивної казки, природа її конфліктів спонукають до думки, що з тих найдавніших казок до нас дійшло дуже небагато. Адже в них досить часто проглядаються й елементи рільничого сільського побуту, і досконале знання особливостей поведінки тих лісових тварин, у спостереженні за якими на ранніх стадіях розвитку мисливського господарства не було особливої потреби. Тож навіть поверховий аналіз кумулятивної казки як явища архаїчної культури немислимий без розгляду в синхронічно-хронологічному ракурсі окремих епізодів та атрибутів. Для прикладу, центральним персонажем деяких кумулятивних казок виступає свійська коза („Коза-дереза", „Як вовк забажав козенят"), в іншій – головний атрибут, що служить мисливською приманкою, виготовлений із соломи злакових культур („Солом'яний бичок"). Тісне переплетення елементів рільничого побуту з мисливськими персонажами може служити свідченням того, що кумулятивність не втратила свого утилітарного значення і в період змішаного мисливсько-рільницького типу господарства, хоч функції

казки з часом могли і змінитися. Незважаючи на помітну діахронію окремих елементів, вона зберігає послідовність у дотриманні основного мотиву: усі подібні сюжети закінчуються мотивом успішних ловів. До них належить не лише „Солом'яний бичок", а й „Котик і півник", „Довгомудик" та ін. Мисливською здобиччю в цих казках теж, як правило, стають дрібні тварини, полювання на яких, як засвідчують археологічні пам'ятки, почалося з епохи мезоліту[34].

Сам факт завершення казки мотивом успішних ловів, переконливо свідчить, що її сюжет не мав прикладного значення. У такому вигляді він не міг уже служити прикриттям мисливських приготувань. Основою сюжетних колізій таких казок виступає табу – головна і чи взагалі не єдина форма регуляції взаємин людини з людиною і людини з природою в період формування племен на основі мисливської родової громади. Приклад такого табу постає із казки „Котик і півник". Котик наказує півникові, коли прийде лисичка, сидіти мовчки на печі, яка вже сама по собі є оберегом від усякого лиха, а той з переляку забуває і викрикує своє:

– *Тоток-тоток! Не велів коток!*

Після цього неодмінно потрапляє до рук лисиці.

Набагато більше прикладів встановлення табу та їх порушення мають чарівні казки. Проте в більшості випадків там вони не вмотивовані ритуально, у зв'язку з чим носять казуальний характер і мало чим доповнюють наші уявлення про зміст справжніх заборон у порівнянні з тими, про які дізнаємося з кумулятивної казки.

У казці „Як вовк забажав козенят" (Дунаєвська, 1991. — С.19-24) залишені вдома козенята, хоч і не впускають вовка до хати, але дають зрозуміти, в чому тут причина; в їхньої матусі „*голосок тонший, і вона не так співа*".

Судячи з того, що вовк переплутав усього одне слово, сказав „мати" замість „матінка", кумулятивна казка підкреслює, що кожне слово, вжите з магічною метою, має сакральну форму й сакральне місце у тексті. Яке значення має втрата езотеричності цього тексту (а первісно – міфу) видно на прикладі реалізації мотиву „матінчин голосок" у чарівній казці „Івасик-Телесик", де головний персонаж, відкривши змії таємницю нсньчиного голосу, сам став жертвою підступності. Можна лише здогадуватися, в чому полягало узагальнсне табу цих двох казок: у тому щоб не відкривати таємниці, до якого роду ти належиш (який голосок у твоєї мами), чи в

тому, щоб не відкрити таємниці мовленого слова, що має магічний вплив, не дати зрозуміти механізму творення його сакральності. У народних повір'ях існують обидва забобони. Один полягає в тому, що на запитання „чий ти?" треба відповідати: „батьків-материн". Подібний припис звичаєвої поведінки на Західному Поліссі спостерігався до середини 60-х років XX ст. У казці таємниця полягає тільки в матінчиному голосочку, тобто генеалогії по материнській лінії. Отже, є вагомі підстави вбачати в подібних уявленнях матріархальне походження, тобто вони сформувалися в суспільстві, де поняття батьківства було досить відносним.

Суть другого забобону полягала в дотриманні езотеричності змісту самих замовлянь: замовляння має силу тільки тоді, якщо людина запам'ятала його, вперше почувши[35]; замовляння допомагає тільки від того, хто перший у сім'ї чи останній[36]; замовляння утратить силу, якщо передати його старшому від себе[37]. Існує багато інших секретів ефективності сакрального слова. Колись усі вони найімовірніше були спрямовані на те, щоб відбити бажання заволодіти словом, почутим випадково. До чого ж призводить утрата його езотеричності, чудово ілюструє казка „Колобок". З допомогою нехитрої пісеньки „Я по коробу метений, я на яйцях спечений", що, мабуть, вказує на сакральність походження колобка, йому вдається врятуватися й від зайчика, й від вовчика, й від ведмедика, спершу навіть від лисички. Але він співає на її прохання цю пісеньку вдруге, і, видавши таємницю слова, стає легкою здобиччю.

В основі цього сюжету можуть лежати причиново-наслідкові зв'язки й іншого семантичного ряду. У багатьох оповідках про нечисту силу відьми, що потрапляють у халепу і часто бувають битими, просять ударити їх ще раз, але якщо це зробити, вони залишаються цілком неушкодженими. Повторне биття нейтралізує силу впливу попереднього. У зв'язку з подібними псреконаннями, будь-яке замовляння виконувалося непарне число разів: три, сім, дев'ять. Вважалося, що заклинання з повторним відмовлянням, спричиненим парним повторенням, зміцнює силу чарів. Головне ж замкнути його непарним повторенням.

Схоже, що це уявлсння покладене і в основу сюжету про фатальну помилку колобка, хоч не можна відкидати й вияву іншого: про десакралізацію слова внаслідок частого повторення, що призводить до втрати його езотеричності.

Обережне поводження з магічним словом пропагується й іншими казками мисливського змісту (напр., „Кіт, кріт, курочка та лисиця“ – Дунаєвська, 1988. — С. 37-42).

Отже, найдавніші форми табу, що їх відбила кумулятивна казка, стосуються езотеричності слова. Присутній у її сюжетах мнемонічно-табуїтивний міф інформує, що від його дотримання залежать не лише результати первісних господарських занять (рибальства, тесляpства), а й саме життя. Джерела уявлень про силу слова слід вбачати у самій цій казці, зокрема в той період, коли вона виконувала функцію дезінформативно-летаргізаційного міфу.

Мотив про утрату сили слова пізній. Найвірогідніше він міг виникнути тоді, коли невдалі лови, попри всі магічні ритуали, що мали сприяти кінцевому результату, ставали нормою. Таке ж могло статися лише в час остаточного занепаду мисливського господарства і переходу до рільництва. Мабуть за цих умов і утвердився казковий мотив про „неправильне слово”.

І м і т а т и в н а м а г і я. Мабуть, водночас з утратою віри в можливість летаргізації майбутньої здобичі засобами кумулятивної казки почала формуватися тенденція завершення сюжету вдалими ловами. Втративши віру в ефективність дезінформуючих функцій міфу, первісна уява поставила на його місце імітативну магію, за правилами якої імітація бажаного результату призводить до його реалізації.

Іншою причиною переосмислення значення ефскту дезінформативно-лстаргізаційного міфу, могло виступати удосконалення засобів ловів, що давало можливість вражати звіра з відстані. Внаслідок цього ефект присипляння не видавався настільки важливим, як при полюванні методом загону в яму-пастку.

І н ш і с и н х р о н о т и п и. Лише в сюжетах із мотивом вдалого завершення ловів уперше девуалізовується використання мисливцями приманки, яка, на думку багатьох учених, має дуже давнє походження. Цікавою особливістю цих сюжетів є використання її для ловів не промислового, а лише хижого звіра (вовка, лиса, ведмедя). Важко сказати, чи це наслідок успадкування традиції негативного персонажа, чи відображення ролі і значення мисливства в натуральному землеробському господарстві. Зображення в одному сюжеті кількох таких жертв а заодно залучення до перелі-

ку зловмисників і зайця (в казці „Солом’яний бичок”) схиляє нас до другої думки, а звідси дає підстави вбачати пізнє, землеробське походження сюжетів із мотивом успішних ловів з приманкою.

У казці „Когут, песик і лис“ (Дунаєвська, 1992. – С. 24.) успішно полюють на лиса півень із псом. Півень ночує на дереві, а пес – у дуплі. На вранішнє кукурікання півня прибігає лис, якому нестерпно захотілося когутячого м’яса. На запросини лиса в гості півень відповідає, що він не сам, а з товаришем, який ночує в дуплі. Почувши про це, лис небавом кинувся до дупла і тут же сам став легкою здобиччю. У ролі приманки на лиса виступає півень і в казці „Довгомудик“. В цілому подібний спосіб полювання добре відомий. Його використовували не тільки при ловах на лиса, а й на вовка при допомозі самоловів. В обох випадках птиця у якості приманки була досить ефективною[38].

Важливим синхронотипом кумулятивних сюжетів виступає житло, особливо коли йдеться про його заселення не тільки тваринами, які живуть у норах (лисиця, вовк), а й тими, для яких поняття постійного місця помешкання не існує (заєць, коза). Бо ж ідеться не про тимчасове помешкання, не випадково знайдене в лісі, а постійне. Як, скажімо, зайчикова хатка в казці про „козу-дерезу“ чи козина – про семеро козенят. Про постійне житло йдеться і в таких казках, як „Лисичка-сестричка і вовк-панібрат“, „Пан Коцький“, „Котик і півник“, „Як лисичка ходила по сміттячку“.

Тим часом постійне житло, як вважають дослідники, – деталь, яка не властива первісним мисливським стоянкам. Доказом цьому – факт, що „в усіх первісних народів тайги, що зберегли традиційний спосіб життя, цілком відсутні постійні, так звані базові поселення. Всі стоянки були сезонними, функціонували від кількох днів до кількох місяців, але щороку облаштовувалися в одних і тих же місцях, обумовлених щонайперше потребами первісної економіки й традиціями“[39].

Мезолітичні мисливці, які влітку відправлялися на риболовлю, з метою захисту від мошки облаштовували свої стоянки в місцях, що добре продувалися вітром. Тому й зараз археологи натрапляють на їхні сліди на піщаних дюнах біля річок[40].

Що ж до найпростіших жител, то аналіз традиційного побуту мисливських народів півночі дає всі підстави вважати, що такими

були курені із гнутого пруття на місцях літніх риболовних промислів. Функціонували вони від кількох днів до кількох тижнів і генетично походять від укрить зі зв'язаними докупи верхівками кущів[41].

Житла, описані в кумулятивних казках, істотно відрізняються від описаних насамперед своїми функціями. Цілком очевидно, що у становленні їх образів вирішальну роль відігравали подоба і функціональне значення людського помешкання на осілій основі. Ця ж умова з'явилася лише в неоліті. Мабуть, до цього часу ще остаточно не втратив своєї вірогідності й летаргізаційний міф. Щоправда, його дезінформативні функції цілковито відпали, тому в сюжеті про солом'яного бичка, що має найвиразніші сліди землеробського побуту, замість звичного для мисливських казок одного негативного персонажа їх аж чотири.

Виникнення казок із зооморфними персонажами як жанру чи взагалі явища культури в розвої світової цивілізації немислима поза межами переважаючого мисливського способу господарювання. Особливо, якщо зважити, що єдиним негативним персонажем цього обвинувального міфу здебільшого виступає дика тварина. Та все-таки важко не зауважити, що в багатьох із цих казок дуже виразно проступають елементи рільничого побуту, окремі з яких мають сюжетотворче значення. Як приклад, у казці „Солом'яний бичок" атрибут, який дав назву казці. (Назвати персонажем його не можна через пасивну роль у її змісті). Або ж колобок з однойменної кумулятивної казки.

Те, що солом'яний бичок зроблений із соломи, а не з сіна чи з очерету, на перший погляд, може видатися й випадковим. Та використання найрізноманітніших візуальних приманок у полюванні на великого звіра, особливо на копитних, у мисливців мезоліту є на сьогодні вже загальновідомим фактом. Особливо часто використовувалися з цією метою голови раніше вбитих тварин у поєднанні з найрізноманітнішими вабиками-трубами, прообразами пізніших народних музичних інструментів. Найефективнішим подібний спосіб промислу виявлявся в літню пору, коли висунута з-поміж листя голова тварини в поєднанні з приглушеним муканням скрученої з вільхової кори труби справляли враження справжньої поведінки самиці в цю пору. Вірогідно, що використовувалися й інші подібні види приманок, можливо, навіть аналогічні тій, яка описана в казці. Можна припустити, що цей винахід має дуже давнє походження,

не обов'язково пізньомисливське. Але варто уважніше придивитися до фіналу казки, щоб збагнути невипадковість багатьох її деталей. Мисливська здобич у її сюжеті не виступає завершальним актом. Дід випускає упійманих на приманку звірів, за що вони розплачуються продуктами рільництва та домашнього тваринництва.

Це дуже промовисто свідчить не лише про невипадковість злакової соломи як обов'язкового атрибута в розвитку сюжету, а й про те, що формування змісту цієї казки відбувалося в перехідний період від мисливського до рільницького укладу життя. Як відбувалася у зв'язку з цим заміна одних цінностей іншими, видно зі змісту казки.

Одним із найдавніших критеріїв історичної оцінки епічного фольклорного твору є той, який визначає природу його конфлікту, хоч щодо казок, то вони, на перший погляд, бувають і взагалі безконфліктними. Насправді ж конфлікт має місце і в них, але знаходиться у підтексті казки. Це конфлікт між мисливцем і його майбутньою здобиччю. Конфлікт – це основа будь-якого фольклорного сюжету, його рушійна сила. Отже, він мусить становити і найдавнішу, і найстабільнішу частину цього сюжету. В цьому зв'язку привертає увагу те, що конфлікти багатьох кумулятивних казок мають селянський побутовий характер: коза спершу обдурила діда, що вона ненапасена, а потім зайняла зайчикову хатку („Коза-дереза"); довгомудик покрав бабиних курей, після чого дід іде йому помститися („Довгомудик"); лисичка викрала півника, за що теж зазнає розплати; колобок поплатився за те, що утік з хати і т.п.

Як би там не було, але списати всі ці елементи виключно на особливості трансформації та можливої контамінації сюжетів неможливо – існує певна логіка і послідовність подібних метаморфоз. Можна, звичайно, припускати, що казка про вередливу козу, яка вдає із себе ображену, могла завершитися розвінчуванням її хитрощів і вигнанням з хати. А в елементарному сюжеті про зайчикову хатку, що виразно становить другу частину казки, могла бути й не коза, а інша тварина. Але логікою розвитку казкового сюжету тут закладено конфлікт між одомашненою і дикими тваринами, так само, як у казках „Котик і півник" чи „Цап та баран". І хоч у багатьох сюжетах свійські тварини перемагають, у казці про козу-дерезу дика істота рак виганяє таки свійську козу із зайчикової хатки. І мабуть, це відбувається не наскільки тому, що має перемог-

ти справедливість, настільки з тієї причини, що сама казка вимагає встановлення „правильного" порядку: коза має жити в селі, а зайчик у лісі. Споживати зерно і хліб випечений із нього може півник, але не мишенята („Півник і мишенята"). Хай вовки забираються геть із узлісся, коли там пасуться цап та баран („Цап та баран").

На нашу думку, подібна тема (встановлення „правильного" порядку) вперше й виникла внаслідок приручення диких тварин, яке відбувалося паралельно з переходом від мисливства до рільництва. Тож не випадково тема окультурення хаосу є прямим відображенням переходу від дикого первісного способу життя, яким могло видаватися мисливське господарство, до більш цивілізованого, культурного, яким порівняно з ним могли вважатися домашнє тваринництво та вирубне рільництво. Подальшого розвитку ця тема набула в чарівній казці, де казковий герой стає творцем порядку із хаосу внаслідок проходження передшлюбних (ініціальних) випробувань. Першопоштовхом же до виникнення цієї теми послужила доместикація тварин. До речі, коло свійських тварин, які виступають персонажами кумулятивної казки, не таке вже й широке: коза (цап), баран, півень, кіт – саме ті тварини, які були приручені одними із перших. На думку археологів, найперше – коза. Тож і не дивно, що вона виступає персонажем найбільшої кількості казкових сюжетів. Казки ж, у яких дійовими особами виступають кінь та віл – тварини, які були приручені пізніше, не мають ознак кумулятивності. Вони, очевидно, виникли тоді, коли мисливство з появою тяглової сили в рільничому господарстві остаточно втратило господарську функцію.

Головними чинниками на шляху трансформації міфу в казку Є.Мелетинський вважає деритуалізацію та десакралізацію, послаблення непохитності віри в істинність міфічних подій, утрату етнографічної конкретності[42]. Присутність усіх цих факторів є цілком логічною при будь-якій зміні соціально-економічного устрою. Що ж стосується переходу від мисливства до первісного скотарства та рільництва, то ця подія була настільки революційною, що просто не могла не зачепити архаїчного мисливського міфу. Проте повна його десакралізація відбулася не раніше епохи енеоліту, коли поширення аграрної культури набуло тотального значення.

Саме з цього часу стара мисливська казка про тварин починає еволюціонувати в напрямку байки, ще без алегорії, але з акцентом

на повчальність. Це дає можливість для утвердження значно лаконічнішої форми сюжету. В такий спосіб, частково чи й повністю зберігши попередній перелік персонажів, казка про тварин стає одно- чи двохепізодною (в останньому вияві – часто на основі художнього паралелізму) і набуває істотно відмінних якостей.

Багато кумулятивних казок у їх сучасному вигляді крім дезінформативно-летаргізаціних функцій, спрямованих на майбутню здобич, має ознаки гіперкумулятивності.

У казці „Як півник до моря по воду ходив" (Дунаєвська, 1990. – С.45-47), коли курочка вдавилася зернятком і треба було запити водою, пішов півник до моря просити води. Море попросило з вола ріг (мабуть, щоб було у що води дати – В.Д.) Віл попросив жолудь з дуба. Дуб – з липи лист. Липа – вінок у дівок.

Пішов півник до дівок:
–Дівки, дівки, сплетіть вінки:
–Нащо вінки?
–Липі вінки; липа мені лист дасть.
– Нащо лист?
– Дубу лист; дуб мені жолудь дасть.
– Нащо жолудь?
– Волу жолудь; віл мені ріг дасть.
– Нащо роги?
– Морю роги; море мені води дасть.
– Нащо вода?
– Турі вода. Там і Турька лежить
І не дише уже,
Крильцями, ніжками
Не колише уже!

Сплели дівки йому вінки; поніс він липі, липа лист дала; поніс лист до дуба, дуб жолудь дав; поніс жолудь до вола, віл ріг дав; поніс рога до моря, море води дало.

Набрав півничок водиці, та поки приніс – аж курочку і черви сточили.

Подібну структуру сюжету мають казки „Дід, баба і курочка рябушечка" (Дунаєвська, 1990. – С. 52-54), „Казка" (Дунаєвська, 1991.– С. 46-49), „Як курочка півника оживила", „Дід та баба" (Дунаєвська, 1992. – С. 67-69, 70-72.), „Коржик" (Дунаєвська, 1991. – С. 45-46).

Очсвидними в цій казці виявляються дві властивості гіперкумулятивності. Перша полягає у відтворенні взаємозв'язків між предметами, що може прирівнюватися до встановлення „правильного порядку". Друга стосується підвищеного порогу засвоюваності в процесі усної передачі, внаслідок наявності якого казка могла служити ще й випробувальним тестом. Здатність слухача засвоїти її зміст свідчила про його уважність, вміння запам'ятати інформацію внаслідок уловлювання наявного логічного зв'язку між предметами і явищами, а також про його непіддатливість до дії вербальних снотворних засобів. Адже наявність таких у багатьох сюжетах незаперечна. Достатньо й прикладів тестувань.

В удмуртських племен до початку XX ст. зберігся звичай, безперечно мисливського походження, за яким аксакали протягом багатьох вечорів загадували загадки юнакам, навчаючи їх у такий спосіб мистецтву інакомовства[43]. Подібна підготовка була необхідною передумовою для посвячення юнака у справжні мисливці, тобто для проходження ним обряду ініціації. Після цього юнак вважався дорослим і отримував право на одруження. Для створення сім'ї і доведення своєї повноцінності необхідно було продемонструвати не тільки фізичні і вольові (ініціанта до крові сікли різками, після чого самотнього залишали на тиждень в лісі), а й інтелектуальні якості.

Вірогідно, що подібно до загадок служили випробуванням психо-інтелектуальних якостей майбутніх мисливців і деякі казкові сюжети. З одного боку вони вчили майбутніх ловців мислити (від цього походить навіть етимологія самого слова мисливець), а з іншого – служили для перевірки інтелектуальної готовності юнаків до ловів.

Можливо, що саме на основі цих сюжетів утвердилася інформативно-мнемонічна функція кумулятивної казки. Вона полягала в тому, щоб при посередництві казкового сюжету пов'язати в одне ціле й запам'ятати якнайбільшу кількість предметів. У казці „Довгомудик", наприклад, дійовими особами поряд з зооморфними персонажами раком і півником виступають і такі незвичні в цій ролі, як кізячок, личко, кийочок, жолудик. Але коли казка починає змальовувати хід ловів, то рівноправність цих персонажів стає цілком умотивованою. Зайшовши до довгомудикової хатки (а довгомудик – це евфемізована назва лиса, який покрав бабиних курей і дід за

це хоче його вбити), *„жолудик у піч поліз, кізячок на порозі ліг, личко під порогом, кийочок на горище заліз, рак у помийницю ускочив, півник на жердочку злетів, а дід поліз та на печі ліг"* (Дунаєвська, 1990. – С.48).

Зваживши на те, що під довгомудиковою хаткою слід мати на увазі звичайну лисячу нору, то за помийницю в ній – звичайна лісова яма з водою, горище – поверхня землі, а піч – горбок, який звичайно буває біля нори.

За описом дій кожного з наведених персонажів неважко збагнути й механізм дійсного перебігу ловів. Жолудь, що лягає в піч, красномовно свідчить, що цей засіб служить для наполохання звіра. Потріскуючи в вогні, він має нагнати ляку. Запалений біля порогу (тобто біля входу в лисячу нору) кізячок – засіб для викурювання звіра. Личко – не інакше, як звичайне сильце. Кийочок же – головне знаряддя відплати зловмисникові.

У такий нехитрий спосіб казка подає інформацію про всі необхідні засоби лову на лиса. Тільки разом узяті вони можуть гарантувати мисливську удачу.

Ще один важливий мисливський засіб згадується в сюжеті про котика і півника. Щоправда, не завжди його там вбачають. В казці розповідається, що коли лисичка втретє викрала півника і він так і не докричався, щоб котик уборонив його, вірний побратим, повернувшись додому і не заставши там товариша, зробив бандурку і того ж вечора подався прямо у двір до лисички. Як тільки заграв, так і потягся весь лисячий виводок одне за одним в садок до музики. Але та музика не звичайна, бо бандурка – то мисливський інструмент, що застосовувався як вабик. Зовні він майже нічим не відрізняється від лука, але тятива має бути особлива, бо виконує роль єдиної струни. Для неї найчастіше використовувалися тонкі кишки тварин. Інструмент брали в ліву руку, прикладаючи струною до верхніх зубів, а правою, пощипуючи за струну, можна було імітувати звуки, що нагадували й дудніння одуда і голоси деяких водоплавних птахів. Таким чином, бандурка була добрим помічником мисливця, виманюючи на нього дрібних хижих звірів. Пізніше вона використовувалася як музичний інструмент. Побутування її в цій ролі на Поліссі в кінці XIX – на початку XX ст. описане в етнографічних джерелах[44]. Тож саме про такий, нашвидкуруч змайстрований котиком інструмент, ідеться в казці.

Особливістю обох сюжетів знову ж таки є те, що розкриваючи засоби ловів, вони закінчуються мотивом вдалого полювання. А це означає, що час їхнього виникнення припадає на період утрати кумулятивною казкою практичного змісту. В її функції вже не входило ні завдання створення летаргізуючого ефекту, ні вуалізація причин мисливських приготувань, ні навіть евфемізація засобів ловів. Єдиним карбом від кумулятивних казок, у ній зберігся евфемізм на означення здобичі. Це найстійкіше реліктове уявлення і побутує серед мисливців до останнього часу. Досі, наприклад, літні мисливці Архангельської, Вологодської, Костромської областей поміж собою називають ведмедя так, як звали його їхні предки: *„віп", „сам", „господар", „той, який відає мед"*[45].

У вираженні своїх інформативно-мнемонічних функцій, найпримітивніші з яких полягали в полегшенні процесу засвоєння табу, пов'язаних із номінацією роду і його родовим міфом, кумулятивна казка мала чи не найбільший поступ, і залишала помітний слід в ініціальних казкових сюжетах. Трапляються серед кумулятивних казок і такі, що з першого погляду, мають суто розважальний характер. Без добротворців і злотворців, без єдиного антигероя, без будь-яких конфліктів і взагалі без сюжетної колізії. Розважальність змісту виступає взагалі чи не єдиною характерною прикметою таких казок. Але якщо вони існують навіть попри всю свою безідейність і композиційну аморфність, то щось таки мусило стимулювати їхнє побутування впродовж багатьох віків, щось і вони мусили мати в своєму змісті таке, що вартувало уваги. Класичним втіленням такої казки є добре відома „Рукавичка".

За класифікацією вона належить до тих же таки казок про тварин, та на відміну від них не має ні жодного негативного персонажа, ні переліку мисливських знарядь, ні сцени вдалих ловів, не може служити й взірцем ініціального тесту-випробування, бо досить проста, хоч і можна припустити, що найдавніші мисливські оповідки для запам'ятовування й відтворення могли бути й не дуже складними. Та, як правило, такі часто губилися в пам'яті, бо їх місце займали все досконаліші і складніші, а прості, втративши свої первісні функції, просто забувалися. Тому серед сучасних казок-тестів з квазілстаргізуючими якостями таких прямолінійних сюжетів, як у „Рукавичці", майже не трапляється. Отже, причини її збереження у чомусь іншому.

Перше, що впадає в ній у вічі, – це подвійна номінація кожного із персонажів: *мишка-шкряботушка, жабка-скрекотушка, зайчик-побігайчик, лисичка-сестричка, вовчик-братик, кабан-іклан, ведмідь-набрідь.* До того ж, якщо словосполучення *лисичка-сестричка і вовчик-братик* досить поширені в українських казках, то решта з наведених тут подвійних назв не вживаються більше у жодній.

Впадає в око також і те що більшість із вжитих у цьому контексті прикладок означає дії персонажів: мишка *шкряботить*, жабка *скрекоче,* зайчик *бігає*, ведмідь *бродить.*

Та жабка ж скрекоче не протягом року, а лише в певний час. Так само й ведмідь. Не так часто він потрапляє людям на очі, щоб сказати, що бродяжництво у нього в крові. До того ж узимку він взагалі спить. То звідки ж тоді в зимовому лісі узятися тваринам, які за логікою мали б перебувати в цей час у зимовій сплячці? Може рукавичка мала послужити їм колективною оселею? Тоді до чого тут зайчик, лисичка, вовчик, кабан, які не залягають на зиму у сплячку?

Як показує аналіз усіх суперечностей, що містить у собі ця загадкова казка, розв'язати їх неможливо, якщо не почати мотати клубок з тієї ж таки рукавички, вірніше із сукупності всіх її семантичних і символічних значень. Почати ж варто з характеристики основних функцій, як ритуальних, так і чисто практичних.

Практичне значення рукавички – оберігати руку від холоду, або, як кажуть, *гріти*. В переносному значенні вираз *„погріти руки"* в українській мові означає *„збагатитися"*. З мотивом збагачення рукавичка співвідносна в ритуалі новорічного посівання. Посівали колись тільки з рукавиці. При цьому зичили:

„Сійся-родися,
жито, пшениця, [...]
коноплі до стелі,
льон по коліна!"

Тобто основною функцією висіяного з рукавиці збіжжя було ритуальне викликання добробуту. Таким чином, можна з повною вірогідністю стверджувати, що рукавиця мала в посівальному обряді те саме значення, що й ріг достатку, з тією лише різницею, що поза обрядом вона це значення втрачала. Тому не буде перебільшенням сказати, що в календарній обрядовості рукавичка як

символ невіддільна як від нового року, так і від засівання врожаю. Коли ж узяти до уваги, що початок року наші предки колись відзначали навесні, то згуба дідом рукавиці вмотивована в казковому сюжеті як з ритуального, так і з практичного боку: цим закінчувалась зима і завершувалось ритуальне засівання на новий урожай. Цим починався і новий рік. Тому загублена навмисно чи ненароком рукавичка може вважатися ще й символом нового року. Може ця згуба сприйматися і як магічний засіб для наближення тепла, бо ж до середини XX століття, коли довго не наставало тепло, серед дітей існував звичай шукати винного. Обов'язково знаходили когось такого, хто досі ходив у чомусь зимовому і цим „літо лякав". З винуватця силоміць стягували шапку чи рукавиці й закидали на найвище дерсво. А часто ще й били за це і зовсім не символічно. Після цього, на їх думку, мала настати весна. На Стрітення – день, коли зима стрічається з літом – казали, що вже циган кожуха продав. Хтозна що саме малося на увазі: циганська поквапливість чи таки здійснення ритуалу, який мав наближати весну?

Схоже, що в цей же контекст можна вписати і загублену дідом напровесні рукавицю.

Чому напровесні, а не посеред зими?

В цьому нас переконують обставини, які трапляються з нею пізніше. В усіх із них є багато схожого з фенологічними особливостями цілого року.

Першими після звільнення землі з-під снігу заявляють про себе миші. Вони вилазять із нір і шукають їжу поблизу людських жител, нерідко набридаючи при цьому своїм нав'язливим шкряботінням. Це шкряботіння є найхарактернішою ознакою березнево-квітневої пори. І не тільки в чисто емоційному плані. Воно нагадує людям про те, яку небезпеку становлять миші для їхніх скромних під весну припасів. Ця небезпека й служила першою позначкою на стовбурі мисливського місяцеліку, означаючи перший відтинок року мишачим шкряботінням. У травні – червні, як тільки прогрівалася вода, в природі домінувало жаб'яче квакання, а ночами – ще голосніший скрекіт. У більшості хутрових звірів у цей час починалася линька, хутро ставало непридатним для використання. То ж чи міг цей факт лишитися непоміченим?

У липні всчорами, а часом і вдень біля людських осель раптово з'являються зайці. До цього їх, як правило, не буває видно в селі, а

це біжать, як на погибель. Що вабить їх у цю пору до людських помешкань, що жене з лісу? В цьому виявляється кілька обставин.

Після третього приплоду (перший буває в лютому, другий у травні) заяче поголів'я збільшувалося в кілька разів. Тож, коли з'являлися лисенята й вовченята, хижаки недовго вибирали засоби харчування спочатку для себе, а згодом і для потомства. Найдоступнішою здобиччю стають зайченята, які тільки-тільки починають освоювати довкілля. Тож, ледь набравшись розуму, разом з дорослими зайцями вони в цю пору намагаються триматись узлісь, куди вовки з вовченятами й лисиці з лисенятами навідуватись поки що не наважуються[46]. Трохи освоївшись, зайці не цураються й селянських обійсть і городів. Це, мабуть, і було найприкметнішим для цієї літньої пори.

Не зовсім зрозуміло, чому зайчик, названий у казці *побігайчиком,* а в деяких варіантах – *лапайчиком*: чи тому, що зайці тікають з лісу, тобто знаходяться в бігах, чи, може, тому, що в цей час частіше, ніж будь-коли перебігали шлях людям, бо в цю пору року на них найретельніше полювали хижаки і ловили (діалектне – *лапали*), чи тому, що їх прямо біля своїх обійсть неважко було піймати й людям.

Як би там не було, але, судячи з повного збігу казкових і фенологічних реалій, з великою мірою ймовірності можна припускати, що після жабки-скрекотушки найпомітнішою істотою в природному середовищі ставав зайчик-побігайчик.

Починаючи із червня, виходять полювати усім виводком лисиці. Виучка молодняку починається дуже обережно, нсподалік від нори. Лише у вересні вони залишають обжиті місця і псреходять до бродячого життя. Саме тоді й привертають до себе увагу, бо з кожним днем виводок стає усе зухвалішим і нахабнішим, не цураючись ні свійських качок, ні гусей, ні курей[47]. Тому на те, щоб вважати вересень – початок жовтня лисячою порою, підстав більш ніж достатньо. Не випадкова в цьому контексті й назва *лисичка-сестричка,* аджс вона вживається на означення того періоду, коли домінування лисиць у природі пояснюється дорослішанням молодняку. Лисиці у цсй час тримаються стадом. До кінця осені воно розпадається, а розбрівшись поодинці, звірі дещо втрачають попередню сміливість і рідше докучають людям.

Приблизно так само, як і в лисиць, проходить навчання молодняку вовків, щоправда з півтора-двомісячним відставанням.

Вовчий виводок уперше виходить на полювання у вересні, але так само на перших порах повертається до лігва і тільки десь із жовтня – листопада звірі залишають криївку. З листопада до середини січня вовча зграя стає небезпечною і для життя людини[48]. На цю пору припадають і так звані „вовчі дні", що в українському народному календарі відзначаються на Коляду.

Закінчується період особливої агресивності у вовків з початком гону, коли самці починають найбільше уваги приділяти внутрішнім чварам за самок. Незадовго до цього розпадаються і вовчі сім'ї. Молодняк стає цілком самостійним[49].

Протягом більшої частини року вовки ведуть нічний спосіб життя, тому бувають малопомітними для людей. І тільки при навчанні потомства, що буває з пізньої осені до початку зими, вовче братство стає не лише добре помітним, а й небезпечним у будь-яку пору дня і ночі. Тому п'ятий відтинок року має усі підстави для того, щоб вважатися вовчим.

Функціональна ознака дикого кабана в казці „Рукавичка" якимось чином пов'язана з іклами. Як відомо, в реальному житті цих тварин ікла відіграють подвійну роль: по-перше, є добрим знаряддям для підривання коріння та підважування важкого каміння, по-друге, служать зброєю для захисту чи й агресії.

Влітку головним кормом для диких свиней служать корені рослин, стебла, молоді зелені пагони, пізніше – жолуді, горіхи. Пасуться тварини вночі і найчастіше задовольняють голод різноманітним зіллям. Пізно восени, коли одні рослини в'януть, інші дерев'яніють, свиняче стадо починає промишляти в густих хащах, добуваючи молоде коріння дерев. Буває за одну ніч після нього залишаються повністю переритими значні ділянки лісу50. Цього вже теж було б достатньо щоб активність життя диких свиней не пройшла непоміченою. Але в природі в цей час значно помітнішими є спершу лисиці, потім вовки. Помітніші тим, що становлять певну небезпеку. І слово *іклан* тут взагалі ні до чого адже риє кабан рилом а не іклами, і для людини, що жила серед природи, це не могло становити таємниці. Ікла ж – усе-таки більше зброя, ніж засіб для добування корму.

З листопада до початку січня у диких вепрів триває гін. Їдять вони в цю пору мало. Самці-сікачі відчайдушно б'ються за самок, наносячи один одному глибокі рани. Оскільки ж зір у свиней дуже слабкий, то, компенсуючи його надзвичайно тонким слухом, роздратовані самці несамовито кидаються крізь хащі на будь-який шурхіт. Жоден звір цієї пори не здатен витримати удару кабана. Його жертвою може стати й людина[51]. Знаючи про це, люди добре пам'ятали той час, коли було варто обходити десятою дорогою найменші хащі, де міг причаїтися *кабан-іклан*. Так міг і закарбуватися він у пам'яті цей шостий від весни проміжок часу зі знаком дикого вепра, бо саме ця тварина становила у грудні найбільшу небезпеку для людини.

Сьомим зооморфним персонажем у казці „Рукавичка" виступає *ведмідь-набрідь*. Незважаючи на те, що у фольклорі, головним чином у російському, він і вайлуватий, і недотепний, і навіть часом смішний, природний прототип цього образу має цілу низку позитивних якостей. Він надзвичайно витривалий (лося може переслідувати галопом на відстані 10-15 км), сильний (одним ударом може зламати хребет бикові), швидкий (може наздогнати навіть коня), спритний (до жертви підкрадається зовсім нечутно), сміливий і самовпевнений (мандрує лісовими шляхами, не криючись, майже не боїться вогню), з людиною, коли не голодний, вважає краще не зв'язуватись. Дуже небезпечним буває тільки при споживанні здобичі.

Інша справа – ведмідь, який не залягає в зимову сплячку. Недостатня вгодованість не дає йому спокою. Тож коли ситі ведмеді з першим снігом знаходять для барлогу ямку з поваленим зверху деревом чи захаращену хмизом і сплять аж до остаточної відлиги, він намагається будь-що надолужити втрачене. Цей ведмідь не зупиняється навіть перед озброєною людиною. Таким він буває з другої половини січня до початку весни[52].

Подвійна назва *ведмідь-набрідь* – прямий тому доказ, що в казці йдеться саме про такого бродячого ведмедя. Ведмедя під знаком агресивності якого закінчувався рік.

Тепер у нас немає сумніву, що казка „Рукавичка" паралельно з чимось чи навмисно відбила в своєму змісті головні календарні застороги цілого року. Та чи була вона справжнім календарем?

Якщо так, то коли могла утвердитися в цій ролі? Невже ще з тих давніх мисливських часів, ровесниками яких виступають кумулятивні мотиви?

Археологічні дані дають підстави вважати, що поділ року на 12 рівновсликих частин цілком пов'язаний із розвитком культури рільництва. Згадка про 12 місяців із їх потомством, якими, очевидно, вважаються тижні і дні, міститься в одному із гімнів „Рігведи" – пам'ятці індоєвропейської культури епохи бронзи (II тис. до н. е.)[53]. Зображення солярних знаків трапляються і в більш ранніх археологічних культурах енеоліту. То чому в давніх мисливців, які жили одним життям з природою, не могло існувати у її біологічних ритмах системи часових орієнтирів? Повірити в це дуже важко, бо кожен із наведених тут чинників не міг не позначатися на результатах ловів. Отже, до кожного із них ловці мали якось готуватися. Особливо в період мезоліту, коли почали полювати на дрібних тварин і навіть приручати кіз. При цьому реагування на фенологічні особливості були необхідною умовою для кожного, хто вирушав у ліс чи й навіть мешкав неподалік від нього.

Результати аналізу казок про тварин, найдавніші з яких відображають побут мисливської епохи, переконують, що число 7 становило на ту пору єдину числову універсалію, яка, за висловом Л.Дунаєвської, служила „виразником найбільшої повноти міри". З семи днів досі складається тиждень, на сім періодів ділився рік. За нормальною логікою один аналогічний період місячному, також мав би становити 7 тижнів. Ідеальний сімковий рік при цьому складався б із 49 тижнів або 343 днів замість астрономічних відповідно 52 та 365. Та зрозуміло, що мисливський календар не вимагав такої точності, і часові проміжки, які детермінувалися кліматичними, ландшафтними та метеорологічними факторами, не могли бути ідеально однаковими. Такий календар не вимагав і суцільної лічби днів року. Головним його завданням було правильно вирахувати початок та тривалість кожного мисливського періоду. В цьому, вірогідно, полягає й сама причина збереження безконфліктної кумулятивної казки, якою є „Рукавичка".

Характерною прикметою усіх мисливських казок є те, що вони відображають рівнопартнерські стосунки людини з природою. У них нема й натяку на страх перед її силами, тому відсутні гіперболізовані герої як з боку людського колективу, так і з боку природ-

ного довкілля. Сюжетні колізії таких казок, в яких взаємодіють різні природні фактори, в т.ч. й людина, – це модель взаємодії двох сусідніх чи навіть членів однієї родини. Таким чином у цих казках знайшов своє відображення той період людського існування, протягом якого людині для задоволення основних життєвих потреб було достатнім бути хитрішою від своєї здобичі. Тож невипадково композиційним центром такої казки часто служить обман: від звичайної дезінформації, що полягала в переліку непромислових звірів, до звинувачення котрогось із них у непорядності, за що він нібито має понести заслужену кару.

Мисливськими казками не вичерпується перелік різновидів казок про тварин. Та решта із них від давнього мисливського побуту вони увібрала у свій зміст дуже мало. Тому ставити знак тотожності між казкою про тварин взагалі і мисливською казкою було б великою сміливістю.

Абсолютно ідентичний алгоритм з „Рукавичкою" має і казка „Коржик". Та на відміну від „Рукавички" вона побудована на рільницьких реаліях. Починається казка з того, що баба спекла коржик, а дід взяв його, покотив по сінях і каже:

– Ну лови, бабо!

Баба ловила – не вловила, потім котик, потім півник, потім молотники, потім прачки, сіновози, дрововози – ніхто не вловив. А назустріч ішов дід Макарчик. Став ловити – не вловив. Тоді як кине києм навздогін – та й прибив коржика. Взяв і з'їв його.

Типологічно сюжет цієї казки близький до казки про колобка. Тільки замість тварин коржикові трапляються по дорозі люди, які зайняті різною роботою. Як відомо з етнографічних джерел, в умовах натурального господарства два, три чи й більше сільськогосподарських занять водночас майже ніколи не виконувалися. Коли молотили хліб, ніхто не думав про дрова. Календарна приурочсність хліборобських занять відбита навіть у орнаменті на ритуальній чаші з с. Лепесівки на Волині, що типологічно належить до черняхівської археологічної культури. На посудині, датованій IV ст. н.е., є дванадцять розміщених по колу поділок, кожна з яких означає якийсь місяць. Деякі з них, на думку Б.Рибакова, мають чітко виражену солярну символіку, інші символізують основні види хліборобських занять: квітень – оранку, серпень – жнива, вересень і грудень – лови з допомогою сітей, жовтень – обробіток волокнистих рослин[54].

Календар на кераміці черняхівської культури

До думки про змалювання основних віх селянського календаря в казці „Коржик“ нас схиляє кілька промовистих деталей. Перша із них – для чого дідові було котити коржик?

Схоже, що це робилося з ритуальною метою. Звичай качати коржики або маленький хлібець зберігся донедавна у юр'ївській обрядовості. *„На Юр'я пекли таку пасочку і йшли в поле з єю і тамика уже качають її по житови. Потим качали господиню“*[55].

Ні в літній, ні в осінній чи зимовій обрядовості ритуали, пов'язані з качанням хліба, нам не відомі. Це спонукає вбачати прив'язку цього ритуалу до весняних язичницьких свят, окремі звичаї яких злилися з пізнішими християнськими святами, що припадали на ту саму пору.

Всього казка „Коржик“, як і будь-яка інша кумулятивна, має сім рівнів кумуляції. Найпоказовішими й найбільш зрозумілими можна вважати дії з четвертої по сьому. Четвертий ступінь кумуляції – молотники молотили хліб і, погнавшись за коржиком, побили ціпи, тобто, обмолотились – є прив'язкою до пізньої осені. Далі – перші морози, а по тонкій кризі – жінки полотно перуть. Як добре замерзне лід – найкраща пора навпростець через річку возити сіно з лук. І в казці коржика слідом за прачками переймають сіновози. Дрова заготовляють під весну, коли нема іншої роботи, ніж колоти їх і складати на літо в колсшні, щоб просихали. Тож і коржикові далі трапляються дрововози. Першою ж була на його шляху баба. І то мало статися тільки навесні перед тим, як пішов з хати ловити в поле мишей кіт, і задовго до того, коли починають випробовувати свої голоси молоденькі півники. А це буває незадовго до жнив.

Тож і в цій казці задана послідовність введення в сюжет нових персонажів видається нам не випадковою. В такий спосіб казка подає інформацію про послідовність виконання селянських трудових процесів залежно від календаря. Цікавою її особливістю можна

вважати тільки те, що вибудовуючи свій сюжет виключно на хліборобських календарних віхах, вона ділить рік не на дванадцять частин, а на сім. Це можна вважати ознакою її спадкоємності від мисливського сюжсту, можливо й від тієї ж таки „Рукавички“. „Редагування“ могло відбутися внаслідок втрати актуальності одних календарних орієнтирів і утвердження інших. Та в обох випадках сюжети виконують одну й ту ж інформативно-мнсмонічну функцію.

Таким чином, з великою долею вірогідності можна припускати, що основна функція кумулятивної казки – дезінформативно-летаргізаційна виникла не пізніше епохи мезоліту (8-5 тис. до н.е.). З цієї ж епохи увійшли до її змісту: 1) мотив про дрібного звіра-зловмисника; 2) відсутність диференціації кольору; 3) число 7 як вичерпне число множинності; 4) уявлення про магічну силу слова; 5) мотив про застосування на полюванні вабиків.

Приручснням кіз, овець, курей, лісового кота, перехід до осілого способу життя, про які розповідає українська кумулятивна казка, відбилися в неоліті. З ним, мабуть, слід пов'язувати входження у зміст казок: 1) персонажів свійських тварин; 2) перенесення центру ваги сюжетної колізії на конфлікт між свійськими й дикими тваринами; 3) поєднання мотивів мисливського промислу з рільницьким; 4) заміна мисливського фіналу відкупом і 5) навіть остаточним оформленням семиступінчатого календаря, який попри тематичну мисливську спрямованість, відбиває рільницькі пересторогн щодо особливостей тваринного світу.

Як до ознак мезолітичного так і раннього нсолітичного світогляду можна віднести й подану в цих казках площинну модель світобудови („несе менс лиска за жовтії піски, за темнії ліски, за бистрії ріки”). Усі ці засоби органічно перспілелися між собою і на сьогодні складають жанрову специфіку кумулятивної казки.

1.3. Міфологія ініціальної казки в синхронічно-хронологічному аспекті

Конструктивні елементи етнографічної моделі господарсько-культурного типу мисливців тайги, зафіксовані як в археологічних пам'ятках Полісся періоду мезоліту так і в українських кумулятивних казках, знайшли своє відображення і в чарівній казці. Табу, на відміну від кумулятивних, у чарівних казках набуває конкретнішого змісту. У багатьох випадках заборони фантастичних казок чимось нагадують сучасні повір'я. Зберігається в них і уявлення про магічну силу ритмічного слова.

Зовсім іншим у цих казках постає довкілля. Воно має ознаки кольороподілу на біле і чорне. Інший вияв часу і простору, вертикально-горизонтальна модель світобудови та багато інших відмінностей.

Щодо походження цих казок в різні часи існувало чимало настільки ж різних припущень. А.Весельський намагався довести, що європейська чарівна казка виникла в епоху Відродження. Незаперечною підставою для припущення про її існування в цей період він вважав античну пам'ятку II ст. до н.е. „Метаморфози" римського письменника Апулея[56]. Російський дослідник А.Зайцев на підставі того, що жодна з писемних пам'яток III-II тис. до н.е. не містить сюжетів таких казок, вважає, що вони виникли в I тис. до н.е. внаслідок злиття фольклору з писемними пам'ятками. Сталося це, на його думку, в арсалі, куди входять Індія, Іран, Передня Азія, Греція, Єгипет і суміжні країни[57]. В.Пропп виводив походження чарівної казки ще з дописемної епохи[58], К. фон Сидов від праіндоєвропейців[59], В.Пойкерт – з доіндоєвропейської матріархальної культури[60], а А.Нічкс вбачав її коріння ще в палеоліті[61].

Та все таки визначальним синхронізуючим фактором цих казок є їхній зміст. Судячи з нього, чарівна казка як культурне, а водночас і світоглядне явище формувалася у пору екзогамних шлюбів. Тож і фінальним елементарним сюжетом (мотивом) багатьох таких казок найчастіше виступає шлюб з алохтонною особою. В казках про тварин мотив шлюбу взагалі відсутній. Хіба окремі натяки на це можна виявити в казках-байках („Лисичка і журавель") та ще пізніших за походженням у казках-притчах. Адже, якщо

кумулятивна казка функціонально відображає реалії від верхнього палеоліту до початків неолітичного господарства, то основні її мотиви сформувалися в умовах ендогамної сім'ї, де сексуальні партнери були родичами.

Що ж до чарівних казок, де шлюб виступає головним сюжетним елементом, то вони мають мотив, у якому головний персонаж за правилами матрілокальних шлюбних відносин залишає свою сім'ю. Після цього в його житті відбувається багато змін. Він набуває нового соціально-громадського статусу, знімається табу на статеве життя, все здобуте важкою працею буде належати тільки йому. При ендогамній сім'ї, особливо за існування її гетеричної форми, невпорядкованість статевих зносин, як і ранній їх початок, не давали підстав для того, щоб шлюб вважався чимось особливим. Піднятю його статусу могло сприяти лише утвердження цілої низки табу, що регламентували статеві відносини. Це ж могло статися не раніше, ніж після утвердження в якості основної форми шлюбу екзогамної сім'ї, а можливо, навіть і парної її форми.

Перехід від ендогамії до екзогамії значною мірою обумовлювався економічними факторами. Парна сім'я утверджувалася в умовах рільницького господарства. На відміну від ловецького воно не вимагало об'єднання зусиль членів роду заради досягнення кінцевого господарського результату. В якості первісної господарської структури така сім'я стала ефективною ще в умовах хліборобсько-скотарського неоліту. Вірогідно, на цей же період припадає і входження в фольклор мотиву шлюбу як фінального елемента казкового сюжету.

Ще однією з причин відсутності шлюбних мотивів у кумулятивній казці і їх виняткової популярності у чарівних може служити полігенез двох функціонально різних міфів. Протягом тривалого часу вони могли побутувати навіть паралельно, але в різних місцевостях. Тому чарівна казка мала всі умови для того, щоб потрапити у цілком самостійне сюжетне річище, що найперше відрізнялося системою пріоритетів. Цими факторами можна пояснити й ту обставину, що понад 90% основних елементарних сюжетів чарівної казки є цілком незалежні від набору основних мотивів кумулятивної. Водночас щодо інших жанрових різновидів – казки-байки, казки-притчі і навіть побутової казки – це співвідношення виявляється не настільки разючим. Одначе, попри усі відмінності чимало еле-

ментарних сюжетів чарівної казки визріло ще в умовах первісного мисливського побуту. На думку В.Проппа, ритуальною основою фантастичної казки є ініціальна практика62. Що ж до самого ініціального обряду, то він має тотемічну основу, а більшість пов'язаних із ним уявлень генетично належать до мисливських. Щонайперше – уявлення про тотема. Головна функція тотемічного божества – продовження роду та забезпечення його життєдіяльності шляхом сприяння на ловах[63]. Оскільки тотем втілював у собі чоловіче начало, а головною моделлю стосунків між ним і родом на той час могли вважатися лише сексуальні стосунки[64], то провідна роль у цих стосунках з боку роду мусила відводитися жінці. Тому й не дивно, що жінка у чарівних казках посідає привілейоване становище. Коли чоловік, який прагне внаслідок неймовірних зусиль добитися укладення з нею шлюбних зв'язків, постає в сюжетах звичайним селянським хлопцем, то вона – царівна, і знаходиться на своїй рідній землі, де відчуває постійну підтримку. Тож у багатьох казках чоловік, зазнавши багато поневірянь, пов'язаних з нею і її родом, у кінці сюжету повертається назад, до жінки, яка колись допомогла йому подолати найперші випробування („Нещасний Данило", „Орел" – Дунаєвська, 1991. – С. 226-234; 218; „Стрілець", „Яйце-райце" – Дунаєвська, 1992. – С. 225, 239).

Виняткова роль жінки в сюжетах чарівних казок може виходити з того, що й сама казкотворча практика вважалася жіночою справою. Жіноче походження та повний контроль над побутуванням казки в мезоліті були не єдиними передумовами утвердження домінуючої ролі жінки і в сюжетах чарівних казок, що виникли пізніше. Проте її безумовне домінування в рамках цих сюжетів проявляється, як правило, лише у двох сферах: у шлюбній та ритуально-звичаєвій. Причому, коли в першій виняткову роль відіграє фактор рідної землі чи власного роду, то в другій жінка вирізняється завдяки своїм езотеричним знанням, що допомагають юнакові здолати найперші випробування на шляху в далекі чужі світи.

Подорож у світ виявляється чимось буденним:

„От той царевич узяв торбу з хлібом та з маслом, забрав гроші й пішов у дорогу" („Царевич-дурень" – Дунаєвська, 1992. – С. 274).

Причини мандрів героя у казках бувають двох типів: або ж то він відправляється у тридев'яте царство, щоб визволити братів і

сестер, відшукати матір чи ще когось із родини, або ж просто іде світ за очі, бо дурний і внаслідок цього мусить терпіти постійні кпини з боку старших братів та незважаючи на дурість, він не проти й собі нарівні ними пробувати взяти царівну за жінку.

Другий тип сюжету значно поширеніший. Дурним герой казки виступає у тих випадках, коли в сім'ї є двоє старших братів. Тоді наймолодший – найдурніший. А.Ленг а за ним і Є.Мелетинський вбачали в цьому виключно економічні фактори, зокрема, звичаєво-майнове право в умовах мінорату, коли наймолодший з братів отримував можливість успадкування батьківського майна лише після смерті батьків[65]. А до цього він вважався запічником, попихачем. Проте в казкових сюжетах вочевидь дещо інший тип звичаєвого права. Адже наймолодший брат згодом виявляється найкращим і навіть одружується щасливіше від своїх братів. Та задля цього мусить пройти досить складні випробування.

У тих казках, де брати не наділені ознаками вікової градації, відсутній і тип молодшого брата-дурня. У казці „Царівна-жаба" усім трьом царсвичам довелося йти у світи тому, що *„дійшло до літ – час їм женитись"* (Дунаєвська, 1992. – С. 308).

Обидва брати богатирі і в казці „Два царевичі" (Дунаєвська, 1992. – С. 260). В інше царство їх покликала звістка про прегарну царівну, заради чого вони мусять витерпіти не лише важкі випробування, а й тривалс увіччя.

І навіть там, де син є одинаком у батька, він тсж мусить піддатися поневірянням по чужих світах, бо цього вимагає змій („Стрілець" – Дунаєвська, 1992. – С. 240-255).

Тож із цих сюжетів стає цілком зрозумілим, що не дурість, а звичай є головною причиною далеких мандрів героя. Оскільки ж мандрівка вимагає виявлення певних морально-вольових якостей, а при успішному їх застосуванні призводить до встановлення шлюбних зв'язків героя з царівною, то подібні елементарні сюжети є не чим іншим, як детальним відображенням ініціальних випробувань.

У цьому контексті там, дс йдеться про кількох братів, старші можуть поставати такими, що вже пройшли ініціальні випробування, тому й вважаються розумними. Молодший – ще невтаємничений в особливості ініціального ритуалу, тому й дурний. Тож недивно, що після його проходження він нссподівано виявляється найкращим.

Такою була ідея ініціального міфу, що своїм змістом мав спону-

кати юнака до проходження тяжко ініціального обряду, обіцяючи за це найкращу дружину. Судячи з особливостей казкового сюжету, головна роль у його проведенні принаймні протягом деякого часу належала жінці.

Героїчний тип ініціації. Відправляючись у далекі світи, герой мусить проявити чимало найрізноманітніших якостей. У різних сюжетах йому доводиться витримати від трьох до семи випробувань. До деяких із них він виявляється готовим ще з дому, деякі допомагають здолати чарівні помічники та й сам у чужих світах він набуває багато нових якостей, що метафоризуються у форму чарівного предмета.

З більшості казок ініціація постає як тривалий багатоступеневий процес. Найчастіше в ході її ініціантові необхідно проявити такі риси, як милосердя, сміливість (витривалість) і розум. Виходячи з того, що милосердя чи доброта необхідні героєві на початку мандрів, мабуть, не можна нехтувати й розглядом порядку проходження наступних випробувань і виявлення героєм під час них інших моральних та фізичних рис.

У казці „Царевич-дурень" блудний син долає три перешкоди: одну – при допомозі хитрощів, подарованих предком за милостиню, другу – відвагою, третю – витривалістю, сидячи в колодязі, куди його вкинули рідні брати (Дунаєвська, 1992. – С. 274-281).

Це класичний варіант випробувань, пов'язаних з проходженням ініціальних обрядів у мисливців. На подібний натрапляємо і в австралійських аборигенів, де знесиленого ініціанта залишали самотнього в хащах. Саме ці якості він там і повинен був проявити.

Той самий алгоритм ініціальних випробувань закладений і в „Котигорошку" (Дунаєвська, 1988. – С. 71-81), хоч порядок їх проходження дещо інший. Спочатку герой мусить пройти випробування у битві зі змієм, який у більшості сюжетів чарівних казок є втіленням смерті. Потім його сонного прив'язують ликом до дерева визволені ним же брати. *„Прив'язали та й пішли собі. Тут його звір і розірве"*. Тільки третім у цьому сюжеті є випробування на проявлення поваги до предка–дідка маленького, в якого борода на сажень волочиться. В інших казках герой мусить проявити ці якості з самого початку і заручитися підтримкою дідка через отримання від нього чарівних предметів чи доброї поради. Особливість згаданого сюжету, мабуть, виходить з того, що Котигорошко відправляється „у світ" тільки після того, як шпурнув дубом, до якого був прив'язаний, у хату, де жили брати.

Потім було випробування на кмітливість, коли побратими спустили його „аж на інший світ". Перемігши карлика й подавши їм нагору мішки з коштовностями, перш ніж прив'язатися самому, щоб і його витягли на гору, він прив'язує до мотуза важкий камінь. Піднявши його до половини, побратими, як він і передбачив, відпускають мотуз. На цей раз Котигорошко уцілів завдяки кмітливості.

Ідучи підземним світом, він робить те, що в інших казках відбувається на початку сюжету – проявляє своє милосердя до грифенят, прикривши їх свитою від дощу. У віддяку за це гриф виносить його з того світу. Та на довгому шляху він мусить ще пройти випробування болем. Коли закінчилося м'ясо, яким живиться гриф у довготривалому польоті, Котигорошко дає йому власну литку.

Таким є повний перелік ініціальних випробувань. Більшість із них цілком співвідносні з якостями, які в мисливському суспільстві вважалися основними. Хоч у їхньому переліку відчувається й деяка еклектика. Наприклад, не вписується в традиційну схему сивобородий карлик.

Господарський тип ініціації. Переважна ж більшість ініціальних випробувань у казкових сюжетах має цілком інший вигляд і найчастіше стосується хліборобських занять.

У казці „Яйце-райце" змій загадує ініціантові викорчувати поле, посіяти й зібрати за одну ніч хліб, наступного разу показати себе в будівництві: розкопати гору й пустити воду до хліба, а на бересті збудувати склад, і третя загадка – піймати золотого зайця. З огляду на те, що золотий заєць перекидається то змією, то старою бабою, тут, вірогідно, йдеться таки про звичайний скарб, який, за народними уявленнями, міг набувати різноманітної форми. В ініціально-шлюбному контексті він може сприйматися, як золото для нареченої. (Дунаєвська, 1992. – С. 230-239).

Ініціальні випробування, описані в „Казці про Івана Голика і його брата" (Дунаєвська, 1992. – С. 100-114) теж хліборобського характеру. Вони зводяться до загадування майбутнім тестем змолотити хліб, у чому героєві допомагають миші (тобто – земля), знайти перстень для нареченої, де на допомогу приходять дві щуки

5. Зам. 4350.

(вода), і вистрілити зі стопудового лука, тобто продемонструвати силу, в чому сприяє брат-слуга, пославши стрілу в небо (силу дає небо).

У казці „Стрілець" (Дунаєвська, 1992. – С. 240-255) згадується аж сім передвесільних випробувань. Коли перші чотири мають стосунки до хліборобства (ліс викорчувати, пшеницю виростити, млин збудувати, сад посадити), то решта – з розряду архаїчніших випробувань (впіймати в руки що б не бігло чи не летіло: чи то кінь, чи змій – проявити відвагу; збудувати міст на сто миль: чавунне брусся, срібний піл, поруччя золоте – проявити кмітливість; впасти вночі сто кобил – продемонструвати витривалість).

У казці „Про мужицького сина" спочатку головний персонаж проходить ініціальне випробування хліборобського характеру на цьому світі, а потім внаслідок утрати езотеричності чарівного предмета в жінчиній родині, – ще й на тому. (Дунаєвська, 1992. – С.174 -182). З усіх згаданих сюжетів стає цілком зрозумілим, що ініціальні випробування носили не разовий характер, хоч зводилися до того ж, що й ініціальні обряди австралійських аборигенів: проявлення кмітливості, витривалості й сили або сміливості.

В одній з казок після кожного наступного випробування герой вертається назад додому („Батько й три сини" – Дунаєвська, 1992. – С. 304-307). Очевидно, проходження кожного наступного випробування вимагало ще й досягнення певного вікового цензу. Так у багатьох героїко-фантастичних казках, ледь потрапивши у чуже царство, головний персонаж дивує усіх своєю мудрістю, яка дісталася йому випадково при допомозі помічника. Проте її практична дія не буває в казкових сюжетах довготривалою. Більше того, перше випробування при сприянні помічника найчастіше долається обманним шляхом, бо відбувається на рідній землі, на шляху до чужого краю.

Ініціальні помічники. У „Казці про Івана Голика і його брата" (Дунаєвська, 1992. – С.100-114) ініціальним помічником братові стає Іван Голик, який став мудрим і невразливим лише після того, як його поглинула велика риба. Брати супроводжують свого наймолодшого брата до чорного царства і в казці „Іван-царевич і красна дівиця-ясна зірниця". Але дійшовши до вогненного щита, зостаються на місці. Далі він мандрує сам (Дунаєвська, 1991. – С.134-141).

У багатьох казках край світу ініціантові трапляється предок (дідок із довгою сивою бородою, мертвий батько і т. ін.). За виявлену до нього повагу він допомагає в усьому. В одних випадках – навчає, як подолати небезпеку, в інших – дає в дорогу чарівний предмет, який і стає в пригоді („Царсвич-дурень", „Батько і три сини", „Царівна-жаба", „Летючий корабель". – Дунаєвська, 1992. – С. 274-281; 304-307; 308-315; 92-100).

В окремих сюжетах допомагає юнакові подолати перші перешкоди чарівна помічниця, що в одних випадках називається дружиною, в інших – посестрою („Орел", „Двадцять п'ять братів", „Про Гришу і змію", „Іван-царевич і красна дівиця-ясна зірниця" – Дунаєвська, 1991. – С.198-221; 173-290; 149-167; 134-141; „Чарівний перстень", „Іван Богданець", „Яйце-райце", „Стрілець" . – Дунаєвська, 1992. – С. 128-131; 154-167; 230-239; 240-255).

У кожному із трьох варіантів ініціальним помічником виступає представник рідної землі. Тож, мабуть, не випадково в цих сюжетах має місце й та обставина, що перша ініціація є найлегшою. Окремі ж із них наводять на думку, що вона взагалі несправжня, бо пройдена внаслідок обману. З-поміж якостей, які мусить продемонструвати юнак на шляху в чужу землю, – повага до предка чи милосердя до зооморфного персонажа, які в процесі розвитку сюжету непомітно трансформуються в чарівних помічників.

Причому мотив подання милостині старцеві виконує в типологічно схожих сюжетах ту саму роль, що й дарування життя птахові чи звірові, а в деяких варіантах принесення йому жертви. Виходячи з цього, можна припускати, що тут може мати свій вияв тенденція заміни одних обрядових ритуалів іншими, давніших – новішими. В контексті ініціальних обрядів мова може йти лише про витіснення давніх уявлень про тотемних зооморфних предків новішими уявленнями про антропоморфних. У такому разі невбита зооморфна істота – тотем. Виходячи з дому в далекі світи, юнак мусив відчувати свою належність до нього. Та обставина, що він спочатку цілиться у птаха чи звіра, який потім сприяє йому в проходженні інших випробувань, дає підстави вважати, що знання про тотемних предків вважалися езотеричними і відкривалися ініціантові лише під час проходження обряду. Повідомлення зооморфної істоти про те, що вона може стати в пригоді, по суті, і є символічним змістом тотемного міфу, інформацією про те, до якого тотема належить

ініціант. Адже лишс тотем і вважався тією зооморфною істотою, яка має сприяти представникові роду за будь-яких обставин.

„Був собі стрілець – гарний молодець. Пішов він раз на полювання. Дивиться – аж на тополі сидить три орлиці, три сестриці. Він зараз узяв та й вимірився на найстаршу, вона й каже:

– Ей, стрільче – гарний молодче! Не бий мене, то я тобі у пригоді стану!

Він узяв та знов вимірився у середущу, а та йому й каже:

– Не бий мене, то я тобі в пригоді стану.

Він узяв та вимірився на найменшу, а та й каже:

– Ей, стрільче – гарний молодче, не бий мене, то я тобі за жінку стану!

–Ну, то злазь же! – каже він.

Вона злізла та як стрепенеться, то стала така панна, що ні в казці сказати, ні пером написати. От вони й пішли жити в печеру" („Юрза-Мурза і стрілець-молодець" – Дунаєвська, 1992. – С.226).

Отже, як легко переконатися з цього сюжету, межа між тотемними покровительками, якщо їх так сприймати, і зооморфною дружиною ініціанта, що доводиться їм сестрою, досить умовна.

У казці „Чарівний перстень" (Дунаєвська, 1992. – С. 128-131) у ролі ініціанта виступає солдат. Але далі сюжет, повертає у знайомс річищс. Вовчиця, яка трапилася йому по дорозі додому, вимагає одружиться з нею. Після того, як він переночував із нею на соломі в забитій хаті з заваленим дахом, вона стала гарною-прегарною дівчиною. Коли ж вони вирішили повінчатись, „десь узявся великий вітер підхопив дівчину і поніс".

Тут, як і в багатьох інших сюжстах, життя з зооморфною дружиною виявляється нетривалим. У цьому існують якісь не лише сюжетні, а й, напевно, історичні закономірності.

Що ж до сюжетів, у яких чарівна дружина полишає чоловіка лишс за тс, що він порушив шлюбне табу і назвав її родове ім'я, то Є.Мслстинський вбачав тут звичаєві норми раннього патріархального укладу. За ними, дружина після конфлікту з чоловіком повсрталася з дітьми до свого роду[66]. Та в українському фольклорі подібні сюжети рідко мають аналогічну розв'язку. Значно частіше вони тяжіють до етіологічного фіналу, що за своїм походженням є

дуже пізнім. Наприклад, у фольклорі мисливських народів, що збсрегли напівматріархальний родовий побут, він майжс відсутній[67]. Отже, пізній за своїм походженням мотив про розрив шлюбу з зооморфною дружиною внаслідок порушення чоловіком табу, пов'язаного з її таємницею, що збсрегла значення родового міфу, має зовсім інші історичні корсні у порівнянні з тим мотивом, дс зооморфна істота вступає в шлюб з гсроєм на початку його шляху в тридев'яте царство.

Незважаючи на недовготривалість шлюбних зв'язків із зооморфною істотою в другому типі сюжстів, в подальшому житті героїв ця обставина відіграє неабияку роль. Отжс, мабуть, ідеться не про звичайний, а ритуальний шлюб, який міг входити складовою частиною до ініціального обряду. Сама ж та обставина, що мотив чарівної зооморфної дружини контскстуально й типологічно налсжить до слсментарних сюжетів, пов'язаних з родом і рідною землею, спонукає сприймати чарівну дружину в них не інакшс як ініціальну партнерку, життя з якою і нс може бути довготривалим.

Історична можливість існування подібного звичаю підтверджується кількома обставинами.

Важко не зауважити, що майже в кожному із сюжстів автохтонну осілість зберігає лише жіноче населсння, чоловіче ж змушснс мандрувати в пошуках подружжя в чужі краї. За цих умов дівчина не міняла належності до родового тотема до кінця свого життя. У зв'язку з цим вона могла вступати в постійний шлюбний зв'язок лише з прсдставником того тотема, до якого налсжала сама. Таким міг вважатися або одноплемінний юнак, або той, який прилучився до її тотема внаслідок перспроходження ініціального обряду. Виходячи ж із того, що в казкових сюжетах, перший етап ініціації юнака, до якого входило й випробування його дівчиною, відбувалася на рідній зсмлі невдовзі перед відправленням у далекі світи, тобто в пошуках алохтонної дружини, не можна відкидати можливості що однс із його ініціальних випробувань як раз полягало в проявлсинні статевої сили, до одноплемінниці. І мало завершитися її дефлорацією. В казці вона виступає як ініціальна перша дружина, наділена ознаками свого зооморфного тотема.

Багато найрізноманітніших загадок загадує своєму слузі змій із казки „Стрілсць" (Дунаєвська, 1992. – С. 240-255) і ніяк не може виявити, хто йому допомагає їх виконувати. Та насамкінець загадує

найлегшу – поставити очеретяний дім. Вочевидь, що хлопець і сам би легко справився з таким завданням, але чарівна помічниця – змієва донька – журиться, що на цей раз батько таки здогадається, що це вона йому допомагала. Так воно й сталося. Хоч він і поставив „тростяний палац" ще й маковим цвітом побив, змій здогадався, що то дочка йому помагала.

То в чому ж полягала змієва розгадка і її передбачення панною? Чи не в тому „тростяному палаці", який мусив залишитися маковим цвітом побитим після перебування в ньому дівчини з юнаком. Тим більше, що йдеться про останнє ініціальне випробування взагалі, яке в типологічно схожих етнографічних ситуаціях полягало в демонстрації статевої сили. Отже, маковий цвіт – теж уособлення дефлорації. Підтвердження такого значення цього образу дуже легко виявляється в весільних піснях:

Завезли мене за горойку крутую,
Завезли мене в сторонойку чужую.
Кажуть мені круту горойку копати,
Кажуть мені червоний мак сіяти.
Ой посію я червоний мак по полю
Та й усю свою родину звеселю.

Трапляються в казках і прямі згадки про випробування ініціанта дівчатами. В сюжеті „Іван-царевич і красна дівиця-ясна зірниця" коли троє царевичів дістаються на край світу, перш ніж потрапити в царство чорного ворона, треба увійти в вогняний щит. „Старші брати острахнулись та й зостались, а Іван-царевич пішов... Увійшов у той щит – щит розступився".

Подолавши випробування вогнем, слід проникнути крізь випробування страхом. Щоб увійти в палац, треба поминути біля воріт шість спраглих левів. *„Він зачерпнув води, сам напився і їх напоїв, вони йому поклонилися та й пропустили".*

Тільки після цього герой потрапляє до сплячої красної дівиці-ясної зірниці. Вона ж „як прокинулась – та до нього, ухватила шаблю, хотіла зарубати, а далі одумалась: *„Він мене не рубав, за що ж я його буду?"*

Та як тільки минула загроза для життя, юнак змушений розповісти дівчині і про мету свого приходу, і про матір, яку украв чорний ворон. Така розповідь про пройдений шлях і його мету становить зміст ініціального міфу, його основну суть. В часи існування ендогамних шлюбних зв'язків цей зміст був езотеричним навіть для членів роду, що мусили залишатися неспосвяченими в його таємниці. Особливо це стосувалося жінок. Родовий міф, найпростішою формою якого є розповідь про матір, набуває езотеричності лише поза межами роду, тобто в умовах екзогамії. У багатьох сюжетах порушення цієї езотеричності відбувається на початку спільного життя молодих. Тож практично розкриття змісту родового й ініціального міфів означає шлюб. Особливості цього розкриття спостерігаються як у самих весільних ритуалах, так і в легендах з мотивом одруження. Щодо обрядів, то його можна вбачати в розгадуванні молодим та його боярами загадок, загаданих представниками роду молодої. Все це може сприйматися як осягнення родової мудрості, тобто таємниці молодої. Ту саму семантику містить і ритуал впізнання молодої серед інших перебранців. У легенді „Про братики" молода першої ж шлюбної ночі розповідає молодому, якого вона роду. Це теж може сприйматися як розкриття родового міфу. Розкриття його саме жінкою має місце в тих мотивах, де йдеться про вияв патріархальних шлюбних стосунків. Що ж до ініціальних казок, то в них свою родову таємницю завжди виповідає юнак, що опиняється в чужому краї, де тип шлюбних відносин зовсім інший. Дуже часто в таких сюжетах герой опиняється серед багатьох сестер, кожна з яких готова стати йому за дружину. У щойно наведеній казці „Іван-царевич і дівиця-ясна зірниця" перша сестра, вивідавши його родовий та ініціальний міфи, відправляє його до другої, а та до третьої. І щоразу все повторюється спочатку. Кожна із сестер спершу має намір його знищити, але наступної ж миті проявляє повну прихильність.

Подібні сюжетні колізії спонукають до висновку, що в цих казках ідеться навіть не про парну, а про гетерогамну матріархальну сім'ю, де екзогамний чоловік виступав шлюбним партнером для всього жіночого населення матріархальної родини.

Після переплетення цих характерних ознак шлюбних стосунків у матріархальному суспільстві із класичним варіантом ініціального випробування юнака болем, страхом і дівчиною переконує нас у тому, що в історико-культурологічному плані ці реалії мусили збігатися. Час їхнього виникнення легко окреслюється періодом існування екзогамної непарної сім'ї у матріархальному суспільстві.

Перше випробування юнака, подолане спільними зусиллями роду (при допомозі брата, предка, дівчини), не приносить довготривалих результатів, бо далі його клубочок (символ життєвого шляху) котиться у далекі світи. Там він легко позбувається чарівних предметів і буває змушений здобувати нові якості, необхідні для подружнього життя. На чужій землі він, як правило, корчує ліс, вирощує хліб, будує млини, задовольняє інші загадки чужоземного тестя, тобто займається упорядкуванням хаосу.

Щоправда, утративши чарівний предмет, самому йому не під силу справитися з усіма цими неймовірно важкими завданнями. Тому він змушений вдаватися за допомогою до різних помічників. Хто вони і в чому полягає їхня суть, неможливо відповісти без з'ясування моделей простору, в якому вони трапляються головному героєві.

Ініціальний простір. У різних казках використовуються різні фольклорні формули його окреслення.

„Їдуть вони там, може, тиждень, чи що: приїжджають на іншу землю, на тридесяте царство, в іншу державу". (*„Казка про Івана Голика і його брата"*).

Солдат Марко іде визволяти чарівну дружину-вовчицю взагалі „у той бік, куди жінку вітер поніс" („Чарівний перстень"). Але йому не доводиться переступати межу чужого царства. Для того щоб знайти свою повінчану дружину, йому достатньо чарівного перстеня, до якого вже потім додаються чоботи-скороходи і шапка-невидимка, яких йому не довелося навіть вдягати. Безумовно, і один, і другий предмет – атрибути хтонічного світу. Шапка-невидимка є метафорою його невидимості, а чоботи-скороходи – втіленням міфічного (сакрального) простору, який у порівнянні з історичним (профанним) в народних уявленнях мав гіперболізоване вираження. Як наслідок – чоботи з того світу на цьому уявлялися не інакше, ніж скороходи. Те, що герой купив їх ще по дорозі, але сам не вдягнув, а віддав своїм помічникам, означає, що він ще не переступив межі „того світу".

Щоправда, в міфологічній традиції – це не тільки світ потойбічний, а й межі, невгіддя, чагарі, річки, моря і т.п. Л.Виноградова вбачає в цьому прояв уявлень про найтрадиційніші зони контактів зі смертю[68]. З міфологічного погляду ця думка не викликає жодних застережень. Проте з історичного полісемія „того світу", представлена в казках, може бути наслідком усього-на-всього трансформації багатьох історично конкретних уявлень про межі племінних і етнічних угідь та прилеглих дифузних зон і сусідніх недоступних для невтаємничених територій. Вони становили собою хоч і близькі та все-таки відмінні за своєю семантикою поняття. У фольклорній інтерпретації ці номінанти позначаються виразами *„той світ", „світ за очі", „на край світу", „тридев'яте царство", „куди очі світять"*. Пряма згадка про „той світ" подається в казці про Оха, до якого батько віддає в науку свого безпутнього сина. Щоправда спершу була думка відвести „вражого сина в інше царство". Але необережно сказане слово кардинально міняє диспозицію. Воно набуває такої сили тому, що було мовлене у незвичайному місці, до якого йшли „довго чи не довго, аж увійшли у такий темний ліс, що тільки небо та земля".

Коли на батькові слова *„ох, як же я втомився"* виліз маленький зморщений дідок із зелсною аж по коліна бородою, чоловік почав відбиватися, що нікого не кликав. Та зрештою таки змушений був віддати сина в науку до карлика.

„От як повів його Ох, то повів аж на той світ під землю, та й привів до зеленої хатки, очеретом обтиканої. А в тій хатці усе зелене: і стіни зелені, і лавки зелені, і Охова жінка зелена, і діти, сказано – все, все! („Ох" –Дунаєвська, 1992. – С. 283).

Відсутність кольороподілу – характерна ознака потойбічного світу – зайвий раз служить просторовою прив'язкою „того світу" до міфопростору. Що ж до темного лісу, де „тільки небо та земля", то з сюжету постає його явна відмінність від „того світу".

На подібне означення простору натрапляємо і в іншій казці, де йдеться про мандри героя, який пощадив орлицю і вона стала йому чарівною дружиною. При допомозі чарівних предметів (перстеника і рушничка), отриманих від неї, він перемігспочатку шестиголового, а потім і дванадцятиголового змія. Побачивши, яких він змієв побив, цар послав його *„іти туди, не знать куди, узяти таке, не знати яке"*.

Чарівний клубочок, який дала в дорогу перша дружина, щоб він знав, куди йти, привів стрільця „у такий яр, що тільки небо та земля" („Юрза-Мурза і стрілець-молодець" – Дунаєвська, 1992. – С. 227).

Оскільки герой пройшов достатньо ініціальних випробувань уже до того і заслужив право на одруження, то *„туди, не знати куди"* його послано з іншою метою. Якщо це „туди, не знати куди" сприймати як евфемістичне означення хтонічного світу, про який на цьому світі ніхто не знає чогось конкретного, то й „те, не знати що", мабуть, також слід розуміти як метафору чогось нематеріального, яке хоча й існує але не піддається поясненню. Так могли уявлятися хіба якісь чарівні якості. Вони ж, за народними переконаннями, даються від роду а отже, за уявленнями культу предків, можуть мати безпосередній зв'язок зі світом мертвих.

Крок до „того світу", як і в казці „Ох", герой робить з того місця, де *„тільки небо і земля"*. Тож не дивно, що в обох сюжетах вислідом цього „переступання" межі між двома просторовими категоріями є осягнення чарів.

Сюжетів з подібною мотивацією не так і багато. У більшості випадків юнака спонукають до мандрів інші мотиви: 1)власна недосконалість (старші брати піддають його кпинам); 2) бажання помститися змієві, який завдав утрат родині, що матеріалізується в прагненні визволити матір, братів чи сестер (у таких сюжетах син, як правило, росте одинаком) прагнення здобути найкращу дружину. Тож ідеться здебільшого не про хтонічний світ. Та під час перебування на межі, героєві часом доводиться переходити й по той бік. У фольклорній інтерпретації площинного уявлення про світобудову це місце називається „край світу".

Неодмінними атрибутами такого місця в казках виступають найрізноманітніші невгіддя – хащі, болота, непрохідний ліс, яри, безлісі вершини гір на відміну від легендарних поки що без уніфікованих назв.

Чарівні предмети. Саме тут, на краю світу, героєві дістається й чарівний предмет, за допомогою якого він згодом долає складні перешкоди. Тут же перебувають і чарівні помічники. Цікаво, що в їх персліку крім персонажів, що можуть вважатися репрезентантами роду, зустрічаються й напівкосмогонічні уособлення: мороз, спека, вітер („Іван Богданець" –Дунаєвська, 1992. – С. 154-167), сестра Місяця, сестра Сонця, сестра чотирьох Вітрів („Про мужицького сина" – Дунаєвська, 1992. – С. 174- 182).

Обов'язковим атрибутом цього місця виступає хатка посеред лісу. У ній герої отримують чарівні предмети, які потім допомагають їм у дорозі. Серед них – клубок, який вказує шлях до того світу. Його символіка може сприйматися амбівалентно: це й символ життєвого шляху, визначеного наперед силами, які дають цей клубок, але й символ зв'язку з потойбічними силами, нитка, яка в'яже героя з агентами роду на „тому світі". Клубок показує шлях і туди, „де тільки небо і земля", і туди, де герой здобуває чарівну дружину („Юрза-Мурза..." –Дунаєвська, 1992. – С. 227) або ж іде до змія на службу („Стрілець" – Дунаєвська, 1992. – С. 241).

Решта чарівних предметів поділяються за символікою на дві різні групи, залежно від кінцевої мети, яку переслідує юнак. Перстень і рушник служать прямим натяком на наближення шлюбу й дороги до нього („Юрза-Мурза і стрілець-молодець" – Дунаєвська, 1992. – С. 277). Чарівний кінь („Козак Мамарига", „Про богатиря Сухобродзенка...", „Голопуз" – „Царевич-дурснь" – Дунаєвська, 1992. – С. 67-174; 194-211; 218-225; 274-281), шапка-невидимка („Чарівний перстень" – Дунаєвська, 1992. – С. 128-131), чоботи-скороходи („Козак Мамарига", „Чарівний перстень"), столик, що сам готує їжу („Про того чоловіка, що Бог йому подарував столик, козу і бубончики" – Дунаєвська, 1992. – С. 183-189), торбинка-волосянка, яка ніколи не буває порожня, торбинка-дротянка, що робить усяку роботу („Козак Мамарига"), бичок-самоходик („Іван Богданець" – Дунаєвська, 1992. – С. 154-167), коза, що розсипається золотом („Про того чоловіка...") – усе атрибути „того світу" або предмети, необхідні для подолання шляху до нього. Тож, мабуть, невипадково друга група предметів має місце переважно в тих сюжетах, де герой відправляється в дорогу, щоб повернути своїх родичів або ж тоді, коли перші випробування і шлюб на чужині виявилися невдалими і він знову шукає шляхів для подолання нових перешкод. Вони ж під силу лише справжньому знахареві. Заради цього й відправляється чоловік у ще дальші світи, щоб здобути собі ці якості.

Що ж до сорочки, отриманої в лісі від дівчини, сорочки, яка робить юнака непереможним героєм, („Про Гришу і змію". – Дунаєвська, 1991. – С.149-167) цілющої води (мертвої й живої), яблучка, яке вказує йому дорогу до лісової хащі, хатки, яка є обов'язковою в цих краях, то вони не сприймаються інакше як атрибути ініціального обряду. Він же відбувається на межі між світами у своєрідній лімінальній зоні, яка з'єднує профанний світ із сакраль-

ним. Особливістю цього перехідного міфопростору можна вважати його граничну віддаль як до життя, так і до смерті.

На сьогодні важко уявити, чи й насправді в далекому минулому ініціальні випробування юнаків були настільки важкими, як це символічно відображає казка, наближаючи життя і смерть на таку критичну відстань, але добре відомо, що в основі світоглядних уявлень про ініціальний обряд у аборигенів Австралії й Океанії лежав міф про смерть і воскресіння. Адже, коли ініціант повертався додому, він отримував нове ім'я, що символізувало народження людини з іншими якос-тями[69].

Проте наскільки б точно не ідентифікувалися в народній уяві смерть ритуальна і справжня, навіть на символічному рівні казки ми помічаємо різницю між чарівними предметами, одні з яких вказують на „світ за очі", тобто – на „той світ", інші ж – тільки на „край світу", тобто на лімінальну зону. Залежно від цього вирізняється і кілька різних типів казкових сюжетів.

Цілком очевидним постає з них і факт наявності двох істотно відмінних типів випробувань. Один із них відбувається, хоч і на краю світу, але на своїй землі, дарма, що вона часом має назву тридев'ятого царства, царства чорного ворона і т.п. Інший – пов'язаний з чужою землею.

Щоправда, на своїй землі юнакові часом вдається заволодіти чарівним предметом і без випробувань.

„Пішов хлопець. Плечі в нього були голі, сонце пекло. Переходив він ліс та й сів спочивати під великим дубом. Дивиться, у траві щось блищить. Піднімас – годинник кишеньковий. Хлопець не знав, як його завести, бо ніколи його не мав і навіть не бачив. Покрутив він ключик, годинник відчинився, і з нього вийшов чоловік.

– Чого хочеш Іване? („Про мужицького сина" – Дунаєвська, 1992. – С.174).

В іншій казці таким же чином героєві під час його незрозумілих мандрів з рідної землі дістається перо жар-птиці:

„Їде лісом і дивиться: щось блищить. Треба поїхати – взнати. [...] Дійшли до того, що блищало, аж то перо із жар-птиці („Трьом – син – Борис" – Дунаєвська, 1992. – С. 212).

Чужа земля[70] ж завжди ставиться вороже до пришельця і на ній він змушений проявити усі свої якості в повну міру: битвою,

чарами, чудодійними перетвореннями, вміння уберегти таємницю чарівного предмета.

При допомозі чарівного предмета, одержаного майже в подарунок чи знайденого на краю світу, героєві вдається подолати всі випробування тридев'ятого царства. Разом узяті вони й становлять суть тих основних якостей, які треба продемонструвати чужому родові після одруження. В кожному сюжеті він не витримує лише останнього, яке треба довести довгим терпінням, – вберегти таємницю своєї сили і вразливості, трансформованої у сутність чарівного предмета, отриманого в дорогу на краю рідної землі. А він є не чим іншим, як квінтесенцією ініціального міфу, що його суть розкривалася під час проходження обряду ініціації.

Після цього героя або вбивають під час поєдинку („Нещасний Данило"), або замуровують у стовп без вікон і дверей („Про бідного парубка і царівну" – Дунаєвська, 1992. – С.90), або ж власний чарівний меч стинає йому голову („Хлібороб" – Дунаєвська, 1992. – С.303),або ж його, безборонного без чарівної сорочки, січе-рубає, а порубаного прив'язує в мішку до кінського хвоста приймак, який спокусив його жінку („Про Гришу і змію" – Дунаєвська, 1991. – С.159-160). Отже, щоразу йдеться про смерть. А ритуальна вона чи справжня, можна судити з подальших схем розвитку казкового сюжету.

У казці „Про Гришу і змію" порубаного героя зцілює дівчина, що виступала раніше в ролі ініціальної помічниці. Коли кінь з прив'язаним до хвоста мішком, у якому знаходився позбавлений чарівного оберегу герой, заіржав здалеку, „дівчина-гадюка й пізнала, що іржe кінь Добрян. Убігла в кімнати: „Нема, – каже, – сестри, нашого брата".

Тож тут уже цілком зрозуміло, що йдеться про справжню, а не ритуальну смерть персонажа. І якби не сестри-гадюки, то такою ж очевидною була б і його загибель. Але далі настає процес тривалої у міфічному вимірі реанімації:

„Уносять мішок у кімнати. Постелили дорогоцінний килим і висипали той мішок. Поскладали кості, як їм бути. Тоді складають, труть і зцілюючою водою змочують. Годин за три (дуже довго як для міфочасу – В.Д.) *змазали – лежить чоловік, як йому бути, тільки неживий. Давай тоді живлющої*

води пускати помаленьку. Давай він рухатись потроху. Вони поять його, а він рухається.

– Підніміть йому, сестри, голову вище! Підняли, тоді влили йому води цілющої більше. Він тоді встав.

– Де то я? – каже.

Тут давай сестра кликать:

– О, так, брате, заснув ти навіки. Я тобі наказувала, щоб ти не відкривався, а ти відкрився та й помер навіки".

Після зцілення-воскресіння персонаж виявляється настільки безсилим та безпорадним, що й кочерги не може з місця зрушити. Не можуть вернути йому сили й сестри-чарівниці, звертаючи на те, що здоров'я двічі не дається. Але й причини його втрати вони пояснюють не перенесеною смертю, а тим, що *„оддав силу своїй жоні"*. Контекстуально це можна сприймати і як втрату чарівної сорочки, якою підступно заволоділа жінка, і з цього почався повний крах колись невразливого героя, але якщо так само контекстуально розглядати й інші мотиви казки, то останнє випробування настало аж тоді, коли чоловік прожив із жінкою-царівною *„років з двадцять"*, тому віддана жінці сила може сприйматися як в образному, так і в буквальному розумінні. Тоді мотив знімання чарівної сорочки перед купіллю через стільки часу може сприйматися і як певний віковий ритуал.

Щоправда, у цій казці, відсутній мотив екзотеризації чарівного предмета, коли спочатку герой розкриває таємницю, у чому його сила, а вже згодом втрачає предмет-оберіг. Одначе те, що цариця безпомилково віддає коханцеві саме сорочку вже, само по собі свідчить про її обізнаність у властивостях останньої.

Тож і подібна послідовність казкових мотивів, де йдеться про вивідування після багатьох років спільного життя таємниці чарівної сили чоловіка, а згодом заволодіння його сорочкою під час купелі, асоціюється з практикою давніх передсмертних ритуалів сповіді і омовіння перед відходом у той світ (миття небіжчика).

Вважалося, що жодна людина не може забрати на той світ своєї таємниці. Тому у багатьох легендарних сюжетах знахарі перед смертю дуже мучаться. Часом для полегшення їхнього відходу навіть підривали стелю, що, вірогідно, мало означати випускання у світ тих таємниць, яких перед смертю згадати всі, щоб передати іншим, було просто не під силу. Оскільки ж у казкових сюжетах

йдеться про розкриття таємниці чарівного предмета, якого герой здобув на пограниччі від представників свого тотема або ж і від нього самого, то це, очевидно, слід розуміти як розкриття родової таємниці втіленої в амулеті. Останній же міг вважатися речовою екзистенцією тотемно-родового міфу. Якщо ж це так, то з утратою езотеричності чарівного предмета, втрачається й сенс життя. Тож подальший розвиток подій, де настає таки фізична, а не ритуальна смерть героя, має цілковиту вмотивованість.

На окрему увагу тут заслуговує й матеріальне вираження чарівного предмета. У кількох відомих нам сюжетах він виступає у формі сорочки, отриманої на краю рідної землі після перших випробувань, які полягали в пошануванні роду. В такому контексті вона має значення шлюбної сорочки, яку вдягали й на смерть.

Серед чарівних предметів ініціальної казки, необхідність у яких виявляється за межами перехідної зони, крім уже згаданих раніше – три волосинки з чарівного коня, гребінець, щітка, рушник, з яких у разі необхідності постають гори, ліс, міст. В лімінальній зоні поряд із персонажами похилого віку, які сприймаються як предки, надзвичайно помітне місце займають зооморфні помічники. Найчастіше в цій ролі трапляється кінь, а в сюжетах з ознаками жіночої ініціації – корова. В цьому типологічному ряду вони набувають значення тотемів, а чарівні предмети, отримані від них, виступають ініціальними амулетами, що прирівнюються до фетишів.

На основі ініціальної казки можна скласти уявлення й про природу фетишизму в цілому. Перелік й чарівних предметів, спонукає до думки, що набутий внаслідок проходження ініціального обряду предмет не лише наділявся уявною магічною силою, а й виступав своєрідним доказом успішного проходження обряду, а ситуативний контекст в якому вони перебувають, переконує в тому, що й сам фетишизм – не релігія, не окремий культ, а лише невід'ємний елемент уявлень, пов'язаних з ініціальним міфом.

Метаморфоза героя. Після втрати чарівного предмета, що слід розуміти, як розкриття таємниці тотемістично-родового чи ініціального міфу, герой після воскресіння замість колишньої невразливості набуває зовсім інших фантастичних якостей.

„А я тобі, брате, – каже гадина-посестра, – дам мудрощів та хитрощів таких, що не загубиш на своєму віку...

Увіходять у кімнати, одчиняє шафу, бере каламарчик, наливає в рюмку, дає випити...

Узяв він, випив.

– Ну, тепер, – каже, – брате, чим ти хочеш перекинуться – чи конем, чи птицею якою, отим ти і будеш".

Після цього настає ціла низка перетворень героя: в лоша, яблуню, птицю і, зрештою, знову в чоловіка. Після останнього перетворення до нього знову переходить і його сорочка з дванадцятьма квітками і попередня сила.

Аналогічні метоморфози спостерігаються і в інших казках.

Однією з найприкметніших ознак цих сюжетів є те, що всі подібні перетворення відбуваються після повного краху героя, що може сприйматися як його фізична смерть. Одначе в багатьох сюжетах вона настає неодноразово. Вбивають коня, в якого перевтілився герой, – а із краплини його крові виростає яблуня. Зрубують яблуню – із однієї кинутої на воду тріски постає птиця. Падає вона, вдарившись об землю, – знову постає людина („Про Гришу і змію").

Такі багаторазові перетворення не можуть існувати поза уявленнями про реінкарнацію людини через різні форми живої матерії до своєї попередньої форми. Внаслідок численних метемпсихоз ця форма набуває зовсім інших, кращих якостей. Характерно, що до жодної з проміжних форм перевтілсної людської екзистенції чарівний предмет не повертається, лише після проходження повного циклу перетворень фетиш повертається власнику. Мабуть, внаслідок того, що є символічним знаком роду. Але якщо ми встановили, що цей знак є необхідним атрибутом ініціального обряду, то фіналом подібних сюжетів слід вважати нове проходження новою формою людської сутності, персродженої і вдосконаленої після фізичної смерті, ініціального обряду, що прилучає його до тотема роду і символізує готовність до нових ще складніших випробувань.

Оскільки дії персонажа цих казок зосереджені поза межами конкретного часу і простору, то й уявлення про метемпсихозу людської субстанції після настання фізичної смерті хронологізації не піддається. Дуже вже мало в цих казках синхронічно вивірених атрибутів історичного простору *(„цього світу")*.

Значно інформативнішими в цьому плані постають подібні уявлення з легенд, оскільки цей жанр завжди претендує на достовірне

змалювання дійсності. В одній із них залишена вдома без нагляду старших дитина перекидається сивобородим карликом. *„Зараз за вили, цупить із печі горшки, аж крекче, і почав уплітать страву. Як усе упорав, тоді знов став дитиною".*

Потрапивши до рук знахарки, яка, причаївшись у куточку, мовчки спостерігала за всім цим, а тут почала молотити його деркачем, дідок змушений розкрити їй увесь секрет: *„Вже я, бабусю, перекидавсь не раз і не два: був я спершу рибою, потім ізробився птахом, мурашкою, звірюкою, а се ще попробував буть чоловіком"* (Кулиш, 1857.– С. 34-35).

Тож у легенді і йдеться про звичну для чарівної казки циклічну метемпсихозу. Тут вона постає вже як щось дивовижне, маловідоме, але цілком достовірне.

Звертає на себе увагу й те, що герой, який побував і „на тому світі", тобто пройшов фазу не лише символічної, а й фактичної смерті, в казках виступає як знахар, тобто людина з надзвичайними якостями. Це можна трактувати по-різному. Або ж повернення з „того світу" на момент виникнення цих сюжетів уявлялося прерогативою вибраних (у такий спосіб пояснювалося народження людей з надприродними якостями), або ж усі фантастичні перетворення, змальовані в казках, стосуються лише міфопростору і на ту частину сюжету, в якій ідеться про повернення героя і його чарівного предмета на цей світ, не поширюються.

Та особливість побудови казкових сюжетів, за якою один раз набута персонажем здатність довільної метаморфози залишається з ним на все життя, виключає й необхідність вдаватися йому до використання чарівного предмета. Невразливість забезпечує сама здатність до перетворення. Одначе вона подається в цих сюжетах як властивість вибраних. А поряд із ними діють і персонажі, не наділені такою властивістю. Причиною їх вразливості й використання з метою запобігання цьому чарівних предметів завжди виступає те, що вони ніколи не переходили межі *„того світу"*, а тому не пройшли втаємничення в сакрум, що ідентифікується з міфопростором. Сюжети ж про героїв, для яких він виявляється відкритим, слід синхронізувати з появою уявлень про людську ауру, які М.Чмихов пов'язує з періодом переходу від міді до бронзи[7].

Утробний тип ініціації. Оскільки часто серед казок трапляються сюжети, в яких ініціальні випробування юнака

обмежуються їхньою домашньою моделлю, то можна припускати, що в певний історичний період вона вважалася остаточною, вичерпною і самодостатньою. Для Івана Голика, наприклад, вона вичерпується перебуванням в утробі великої риби. Вже після цього він досягає досконалості. Зовсім інакше для його молодшого брата. Та незалежно від цього на шляху до алохтонної дружини Голик радить йому спершу відкупити в рибалок дві щуки та випустити їх назад у море.

Перебування одного з братів у риб'ячому череві, після якого він пізнав мову тварин, та пошанування риб іншим однозначно свідчить про тотемічну семантику цих образів. Різні ж способи поріднення з ними, що виявляються в казці, можуть бути продиктовані стадіально різними способами ритуально-обрядового означення такої спорідненості.

Іван Голик потрапляє в черево риби не випадково. Вона фактично рятує його від смерті – перед цим батько викинув його в море. Молодшому ж братові допомога риб виявиться згодом необхідною для досягнення шлюбних зв'язків. Після власного порятунку вони виявляють свою тотемічну суть, яка до особливого вчинку героя залишається для нього закритою. *„Ми тобі у великій пригоді станемо"* – це і є класична формула, в якій виражена суть тотемічного міфу, що стає в таких сюжетах набутком ініціанта тільки після проходження випробувального обряду.

Подальша суть „пригоди" Голикового брата полягає у сприянні укладенню шлюбу, основна символічна роль якого теж належить щукам. Вони дістають героєві перстень для нареченої – головне його уособлення. Не другорядне з огляду на тотемічну семантику цього сюжету й те, що перстень знаходиться у матері цих двох випущених щук, – можливо, праматері не лише риб, а й людського роду, уособленого цим зооморфним символом.

Отже, брат Івана Голика на відміну від нього самого проходить ініціальні випробування за всіма правилами. Що ж до Івана, то про його одруження в сюжеті не йдеться, а тому й витоки його більшої порівняно з братом досконалості дещо інші. Хоч з огляду на те, що він виступає ініціальним помічником у пошуках нареченої, вважати його неодруженим також не можна. Адже обрядовий проводир і вибирається для передачі необхідного досвіду при укладенні шлюбу. До нинішніх пір лише до цього зводяться в традиційному весільному обряді функції дружби. Схоже, що раніше, а в реліктових формах і донедавна, вони полягали в тому, щоб підмовити на вигідні для роду молодого умови сватів і приборкати наречену. З деяких записів, зроблених серед російського населення Східного Сибіру, можна зробити висновок, що навіть акт дефлорації нареченої належав дружбі.

В одному з міфічних оповідань, записаних у с. Курумдюкан Читинської області в 70-х роках нашого століття, розповідається, що коли чаклун своїм магічним впливом прискорив перебіг весільних подій на шляху з церкви, *„молода вилазить з кошівки, ногу піднімає, задирає поділ... ну першим тисяцький (дружба – В.Д.) приклався, потім молодий, потім решта* (Зиновьєв. – С. 213).

Подібні звичаї мають дуже глибоке коріння і значне поширення. В Чорногорії першу після вінця ніч з молодою спить дружба. В Боснії кожен запрошений на весілля чоловік має право притиснути молоду до стіни, вдаючи подружні обійми[72].

Те, що в казках позбавлення дівочої цноти належить не нареченому, а його магічно озброєному помічникові, відзначалося багатьма дослідниками. В.Пропп вважав, що випробування статевої сили героя пов'язувалося з його перебуванням у лісі, де він мав осягнути магію сексуального життя[73]. З матеріалів, що виявляє Л.Штернберг у гіляцькому фольклорі, як і з північноамериканських міфів, однозначно постає, що дефлорація мала до всього іншого ритуальний характер і здійснювалася з допомогою каменя[74]. Ремінісценції ритуального „обходження" молодої у наші дні серед північноросійського населення наводить А.Гура[75]. Відображення надання подібної допомоги нареченому знаходимо і в сюжеті казки про Івана Голика. Коли його брат де сам, а де з його допомогою Івана проходить усі випробування, і змій загадує об'їздити коня, в якого потай має перетворитися наречена[76], старший брат припасає шматок лука, а молодшого намовляє відмовитися від випробування, знехтувавши цим своєму слузі, тобто йому самому. Бо *„то не кінь буде, а його найменша дочка. Ти на неї й не сядеш, а я її добре провчу"*.

Кобилицю виводять двоє зміїв, так само, як у весільних обрядах виводять молоду. Понісши Івана Голика попід небесами, вона падає на землю[77]. *„А Іван Голик тоді як вийме з-за халяви двадцятипудовий кусок лука і давай її чистити"*.

Уламок лука, який зберігся від попередніх ініціальних випробувань, вірогідно, і є тим чарівним амулетом, що з одного боку служить доказом проходження випробувань, а з іншого – ритуальним інструментом дефлорації.

Утративши свою несамовиту жіночу силу, кобилиця, бачить, що нічого не зробить. *„Давай проситися:*

– Іване Голику, не бий мене, загадай мені, що хочеш, усе для тебе зроблю.

– Мені, – каже, – нічого робити не треба, а тільки як прийду я до князя, то щоб ти коло нього впала й ноги простягла“.

Українська казка подає бажання Івана Голика з властивою для української культури делікатною двозначністю. Але з повною ясністю можна сказати, що в цілому в словесній формулі „щоб ти коло нього впала й ноги простягла“ йдеться про ту ж сексуальну покору, що і в одній російській казці. *„Мішка Водовоз ухопив її за барки, кинув нею об підлогу, вицвитив два шворні залізних, а третього мідного. Відкинув її як собаку... „Ну, Йване-царевичу, ввалюйся у постіль, тепер нічого не трапиться“(*Соколовы, 1915. – С. 143).

В.Пропп вбачає причини приборкання нареченої помічником у тому, що наречений ще не пройшов усіх випробувань і не має необхідного досвіду для протистояння грізній жіночій силі, що полягає як у більших сексуальних можливостях, так і в продовженні роду, при допомозі якого вона ці сили може примножити [78].

З нашої ж точки зору, це твердження має вагу лише в тій його частині, що стосується завершеності ініціального комплексу, бо й справді випробування сексуальної сили було важливим компонентом у всіх без винятку комплексах ініціальних випробувань. Але ж Іван Голик не пройшов навіть того, що подолав його молодший брат. Він тільки навчив його викупити й відпустити в море щук та вистрілити з богатирського лука, який братові, звичайно, не по силі. Якби не описувалися усі Голикові дії, тоді можна було б вважати, що вони залишилися поза текстом, але в тому й справа, що ми маємо детальний їх опис. То що ж послужило причиною, що він мусить „об'їжджати“ молоду шалену кобилицю-дівку замість брата?

Якісною відміною між братами є лише те, що старший побував у черсві велетенської риби. А це ритуальний сквівалент цілого

комплексу ініціальних випробувань. Звідси і його віщунство, і його богатирська сила, і обізнаність у сексуальних справах. Якщо придивитись уважно, то Іван Голик начебто й ненавмисно, але демонструє усі ті якості, до яких зводилися найдавніші ініціальні тести: розум, фізичну і сексуальну силу. І все це він здобув всього за одним заходом – перебуваючи в череві великої риби. До того ж, на відміну від брата він проходить це випробування не на шляху в чужий край. Для нього край світа – в морі, що служить уособленням лімінальної зони. Більшість казкових героїв проходять в цій зоні лише перше своє випробування.

Крім міфопоетичного прийому втілення самоідентифікації героя з тотемом, якого він пізнавав із почутого під час обряду ініціації міфу, у цьому мотиві можна вбачати і вияв цілком конкретної ритуальної семантики входження молодого мисливця в утробу першого самостійно впольованого звіра. В ендогамній сім'ї це могло бути першою й останньою перепоною на шляху до визнання юнака повноправним мисливцем, а заодно і його права на продовження роду.

Відтак у казці про Івана Голика і його брата співіснує дві форми ініціального обряду, одночасне побутування яких буває характерним тільки для перехідного періоду. Одна полягає в досягненні юнаком досконалості через поглинання його звіром. Так він пізнає мову тварин, що і є найдавнішою формою тотемічно-ініціального міфу. Друга – в послідовному проходженні цілої низки ритуальних випробувань. Спочатку вони відбуваються на краю рідної землі, потім – у чужих краях. Лише одне із випробувань, змальованих у цьому сюжеті, пов'язане з хліборобством. Причому воно полягає не в обробітку грунту, а в обмолоті збіжжя, що могло вважатися суто чоловічим заняттям і в період примітивного збиральництва.

Отож, маємо ще одне підтвердження того, що два стадіально різні способи ініціації, відбиті в сюжеті казки, могли бути спричинсні господарсько-культурними реаліями переходу від ендогамії до екзогамії. Споживання рослинної їжі за цих умов становило ще зовсім незначну частину раціону первісного населення, що відбито й у змісті казки.

У подібних мотивах виявляються й окремі риси протоетнічної диференціації, що відбивається у змалюванні традиційного укладу життя. Наприклад, у більшості російських казок ініціальними пере-

думовами шлюбу виступають не хліборобські заняття, а загадування роздобути для нарсчсної черевички, сукню та збудувати міст. Подібне, мабуть, більше до чести зятя-кочівника чи воїна, ніж хлібороба. На основі наявності у казках таких відмінностей виявляється, що вже на час формування сюжетів ініціальних міфів існувала господарсько-культурна диференціація протоетносів залежно від способу їхніх основних занять. Потім ці інваріанти ставали основою для формування національних особливостей сюжетики.

Важливим атрибутом окремих із таких казок є зміна зовнішності героя. Іноді вона подається як звичайне вдягання маски. В казці „Голопуз" герой змінює свій зовнішній вигляд, повністю обмастившись варивом із полови (Дунаєвська, 1992. – С. 221).

Перевтілення ініціанта під час обряду є одним із основних уявлень ініціального міфу. Достатньою причиною зміни ініціантом зовнішності можна вважати вже сам мотив умирання й оживання, закладений в оказіональну суть цього міфу. Оскільки зміст ініціальних випробувань, відображених у казці, дуже часто відтворює зміст символічних ініціальних ритуалів, у яких посвячуваного спалювали, варили, смажили, рубали на шматки, а після того воскрешали[79], то й подальший перебіг казкових подій мав би хоч якось повторювати ритуально-оказіональний антураж цього міфу. А в ньому після повернення ініціанта додому жіноче населення вдавало, що не впізнає свого родича.[80] Відображення цих обрядових уявлень знаходимо і в текстах казок: „А дурень, такий став, що й не пізнаєш: одежа на ньому так і сяє, шапочка золота, а сам такий гарний, що й не сказати!" („Летючий корабель").

Виникає питання: а чи могло при цьому переродження, відбите у змісті ініціального міфу, означатися звичайним одяганням юнаком маски? Адже в такому випадку казка розкриває факт не справжнього, а лише вдаваного переродження. Видається набагато вірогіднішим, що мотив одягання маски під час ініціації лише відбиває її застосування в ролі ритуального атрибута. Семантика переродження цим не вичерпується. В ініціальному обряді мусили існувати й інші форми її символічного означення.

У наведеному сюжсті Голопуз вдається до зміни зовнішності лише після того, як уперше поговорив з конем (пізнав віщу мову тотема) і здобув незвичайну силу. Три чарівні предмети у вигляді кінських волосинок дістались йому лише після зміни зовнішності.

В цьому випадку ритуал зміни зовнішності виступає завершальною стадією ініціального обряду. Вслід за ним ідуть уже лише передвесільні випробування на садівницьку вправність, які завершуються зняттям маски.

„Далі йдуть у садок гуляти панни... Гуляли, зривали яблука та їли. А менша панна побачила, що лежить Голопуз під деревом. Підійшла ближче, дивиться – трошки закотилось у нього щось на лиці. Вона підняла ту шкуру до половини, дивиться – красунь. Вона й закохалася в нього" (Дунаєвська, 1992. – С. 223).

Уособленням ініціанта, що перебуває в масці коня, можна вважати, мабуть, і одного з персонажів казки „Кобиляча голова". В ній дочка, яку дід відвіз у ліс *(„довго їхали, коли бачать – хатка")*, боячись іти проти ночі додому, щоб не заблукати в темряві, вирішила переночувати в лісовій хатці. *„Тільки стемніло, стала вона вже спать лягати, коли чує – стукотить, грюкотить, кобиляча голова біжить"* (Дунаєвська, 1992. – С. 345).

Судячи вже лише з того, які завдання загадує дівчині персонаж з зооантропоморфною зовнішністю (відчинити двері, пересадити через поріг, посадити за стіл, нагодувати, покласти спати й навіть приспати), він повністю ідентифікується із знесиленим і безпомічним після проходження всіх силових і больових ритуалів ініціантом. Маска ж – зовнішній вияв міфу про його проникнення в тіло родового тотема. У багатьох казках воно має символічне вираження *„влізти в ліве ухо, а в праве вилізти"*. Саме внаслідок такого проходження герой і ставав красенем. „Він уліз і виліз звідти таким юнаком, що ні здумати, ні згадати, тільки в казці сказати" („Голопуз" – Дунаєвська, 1992. – С. 224).

„Полізла дівчина в ліве ухо, а в праве вилізла. І стала така гарна, що хоч з лиця воду пий" („Кобиляча голова" – Дунаєвська, 1992. – С. 345).

В обох зазначених тут сюжстах герої влазять і вилазять через вуха тих тварин, які в початкових мотивах задскларовані в якості тотемів. У побутовій культурі мисливців використання голів тварин має дуже давнє походження. За даними Т.Кребера, каліфорнійські індійці, які зберегли традиційний спосіб полювання на шляхетного оленя підкраданням, характерний для мезолітичної епохи в цілому, виявивши наближення оленів по запаху, при допомозі листка іміту-

вали мукання теляти, зманюючи цим самок на постріл. Під час полювання мисливець вдягав маску, виготовлену із голови оленя разом з рогами і розфарбовував груди білою фарбою, імітуючи забарвлення його грудей. Піднявши голову в масці з рогами поверх кущів, він починав імітувати оленя, що щипає листя. Якщо це викликало цікавість в інших тварин і вони наближалися до імітатора, у них стріляли з лука[81].

Ця традиція набула такої ваги, що у багатьох лісових народів помірного поясу (евенків, кетів та ін.) традиційні головні убори обов'язково шили зі шкури, знятої з верхньої частини голови оленя[82].

Дещо інший спосіб полювання, який так само передбачав використання маски із оленячої голови, використовувався в ескімосів Канади. У них, як повідомляє К.Віркет-Сміт, вона використовувалася під час полювання гонами. Щоб ближче підійти до стада, мисливець одягав маску з черепа оленя й, імітуючи ревіння самця, підходив до стада. Інший самець, сприйнявши мисливця за суперника виходив йому навперейми і потрапляв під постріл[83].

Влітку заганяли оленів у воду, де вони ставали легкою здобичю, підкрадаючись до стада у вовчій шкурі. А олені рятуються від вовків, тільки забрівши по черево в воду[84].

Зображення мисливця в масці оленя, що стоїть у човні, трапляється в наскельних петрогліфах із Залавруги в Карелії. Подібні приклади зображень мисливців у масках з оленячими рогами відомі так само з кам'яних розписів печери Трьох Братів у Франції, печери Вальторта в Іспанії та ін.[85]

Такою була давня практика використання масок тварин з утилітарною метою. Ритуальне ж застосування, безперечно, могло бути цілком відмінним. Адже головне, чим могли відрізнятися семантичні функції маски тварини, яка служила тотемом, це те, що сама ця тварина не могла використовуватися в промислових цілях. Про це свідчать і казкові сюжети з мотивом пощади звіра, що може стати в пригоді. Відтак використання голови звіра, що мав значення тотема могло відбуватися лише з ритуальною метою.

Найперше, що могло означати вдягання ініціантом маски тотема, – то це проникнення в його утробу задля пізнання його мови, а заодно й узагалі мови тварин. У цьому зв'язку дуже символічним постає факт проникнення через вухо. Де ж іще краще можна її

почути? Тож вдягання маски під час ініціального ритуалу предметно символізувало осягнення основної таємниці мисливського ініціального міфу.

З цього погляду жіночі персонажі, яким доводиться також в одне вухо влазити, а в інше вилазити під час перебування в лісовій хатці, можуть сприйматися як такі, що так само звідали таємницю ініціального ритуалу, тобто мимоволі чи зумисне стали його свідками. Одначе про проходження ініціальних випробувань жінками у казкових сюжетах не йдеться. Дідова дочка, опинившись у лісовій хатці, покірно виконує забаганки чоловічого персонажа, бо, мабуть, виступає в ролі отої першої жінки-помічниці, функції якої зводяться до допомоги юнакові, що перебуває на межі рідної землі, у частковому прозрінні, тобто в проходженні ним одного з етапів ініціації. В.Пропп витоки цього образу вбачав у гетерогамних сексуальних традиціях ініціальних лісових братств[86]. Український казковий матеріал дає підстави вбачати в ньому ще й практику жіночого знахарства, що в окремих моментах ініціального обряду була незмінною.

У багатьох ініціальних сюжетах має місце мотив проникнення героя на *„той світ"*. Хаща, яруга, море, річка, гора, залишаються в минулому. „Той світ" має зовсім інші прикмети:

„Раптом вівчар помітив у землі розколину. Глипнув туди і увидів під землею світлу, красно прибрану кімнату, а на столі – всяке їсти й пити" („Царський зять-селянин" – Дунаєвська, 1991. – С. 301).

Інша справа – межа. Витворене за аналогією до етнічної дифузної зони, що містить характеристики обох сусідніх культур, міфічне порубіжжя так само має ознаки й того і цього світу. Проникнення за межу відбувається по-різному. В одних сюжетах герой добирається туди при допомозі чарівного коня та чарівних предметів. У казці „Козак Мамарига" такими, як уже згадувалося, виявляються торба-дротянка, що будь-яку роботу сама робить, торба-волосянка, що сама дає їсти й пити, чоботи, що поверх води ходять. Одначе усе це є самодостатнім лише для цього світу, на тому ж виявляється зайвим. Тож, заволодівши чарівним конем, який може нести і поверх очерету, і поверх дерева, герой, мабуть, не випадково шукає кому все це віддати. За межею цього світу воно може виявитися просто недоречним: *„Треба мені моїх побратимів шукати,*

та їм їхнє майно повернути, що колись в них розбійники відняли. Віддам їм торбинки, волосяну та дротяну, і чоботи, а вже кінь Гивер мені зостанеться". (Дунаєвська, 1992. – С. 169).

В цілому ті ж самі функції атрибутів перехідної зони виконують у казкових сюжетах чоботи-скороходи, шапка-невидимка, цілюща й живуща вода, бичок-самоходик. Семантика усіх цих предметів не виходить за межі реалій, пов'язаних із проходженням ініціальних випробувань.

Чоботи-скороходи є невід'ємним предметом для подолання далеких відстаней в ході бальців юнаків-вовків у германських, осетинських та інших племен[87]. Є всі підстави вважати незаперечним фактом існування аналогічних обрядів і серед українських етнічних груп. Про популярність вірувань у можливість перетворення чоловічого населення у вовків серед неврів свідчив ще Геродот, локалізуючи їх басейном Дніпра та Прип'яті. Античний історик окреслив це плем'я, як кочове, бо спочатку воно мешкало на лівому березі Дніпра, звідки через зміів та вужів переселилися на правий[88]. У пізніші часи інфільтрація цього населення Полісся пішла далеко на захід, бо й зараз біля верхіврхів'їв Я7ті знаходиться село Невір, а в дельті Стоходу, однієї з її приток, дуже поширене прізвище Невар[89]. Цілком імовірно, що до цього ж типологічного ряду належать і повір'я, що збереглося донедавна в межиріччі того ж Стоходу та Турії. Згідно з ним, зустрівшись віч-на-віч з вовком, чоловік має присісти по-вовчому і сказати: *„І я вовк"*. Тоді звір не зачепить.

Вовча витривалість у подоланні далеких відстаней могла служити прикладом для наслідування ініціантами, навіть незалежно від того, вважався чи ні цей звір тотемом. Проте значне поширення культу вовка в більшості індоєвропейських народів переконує в тому, що справа тут не лише в неврах.

Втіленням цієї витривалості в казках стали чоботи-скороходи. Можливо, якийсь їх прообраз мав місце і в обрядовій ініціальній практиці. Не можна відкидати можливості, що такими властивостями наділялося в уяві юнаків звичайне взуття, подароване під час обряду. Воно захищало ноги від механічних пошкоджень, а тому давало можливість долати віддалі набагато швидше.

Оскільки ініціальні випробування відбувалися в глибині лісових хащ, далеко від стороннього ока, то символом такої непомітності

постала шапка-невидимка. Щоправда на роль такої може претендувати й маска, що вдягалася на всю голову.

Цілюща й живуща вода, на відміну від мертвої, яка знаходиться за межею видимого світу, в казкових сюжетах теж локалізується у перехідній зоні. І також невипадково. Адже при побитті ініціанта різками-однорічками, яке, судячи з фольклорних сюжетів , було одним із найпоширеніших засобів уявного перевтілення, вода могла служити першим і єдиним засобом повернення його до пам'яті.

Ті ж самі функції, що й торбі-волосянці, приписуються у деяких сюжетах столикові, що сам накривається по команді та козі, що розсипається золотом („Про того чоловіка, що Бог йому подарував столик, козу і бубончики" – Дунаєвська, 1992. – С. 185). Генетично ці мотиви належать до різних семантичних коренів. Один із них є втіленням звичаю добування юнаками їжі, не нехтуючи крадіжками і навіть грабунками, що не підлягали осуду[90]. Другий – значно пізніший і пов'язаний з уявленнями про заховані скарби, що до пори можуть набувати вигляду тварини. Останнє з уявлень тісно пов'язане з віруваннями культу предків, на якому тримаються мотиви про заховані скарби, і могло виникнути не раніше від становлення товарно-грошових відносин, тобто в період ранньої державності, коли гроші використовувалися в поховальному обряді як засіб плати за місце.

Найнезвичнішими серед переліку чарівних предметів може видатися, на перший погляд, бичок-самоходик. Та якщо зважити, що його роль у казках зводиться до виведення героя на край світу, який сприймається нами і як місце проведення ініціального обряду, то вона не така вже й загадкова. Бичок сприймається як традиційна мисливська жертва. Переслідуваний юнаком, при вдалому полюванні він ставав основним доказом проходження ініціального ритуалу.

Назва-прикладка *„самоходик"* служить чудовим синхронізатором, бо в такому контексті та, зрештою, і поза його межами, *„самоходик"* сприймається не інакше, як самітник, дослівно – той, що ходить сам, тобто не в стаді. Отже вона передбачає й інший тип бичка: того який тримається стада і сам не ходить. З нашої точки зору, подібна видова диференціація могла мати місце лише стосовно двох видів дуже подібних між собою тварин: північного

оленя – тварини, що веде стадний спосіб життя, та шляхетного оленя-самітника.

Полювання на стадних і на нестадних тварин є стадіально різними способами мисливського господарювання. Потепління, яке відбулося в європейській частині внаслідок танення льодовика, спричинилося до міграції північного оленя на північ. Услід за ним, як вважає Л.Залізняк, подалися й мисливці, що спеціалізувалися на стадносезонному способі промислу. На їх місці з'явилися мисливці на нестадних тварин. Найважливішим об'єктом промислу для них був шляхстний олень[91]. Творцям мотиву про бичка-самоходика, видно, були, добре відомі обидва види тварин, як і обидва види промислу. Що ж до синхронізації найдавнішого ініціального обряду, то він спостерігається у фольклорі з мотивами, в яких можна вбачати період полювання на нестадного оленя. Отже, полювання на стадних копитних, яке вимагало від мисливців лише знання шляхів та термінів міграції тварин восени і навесні[92], не супроводжувалося уявленнями про необхідність пізнання мови тварин. Втілені в ритуал проходження через утробу першої здобичі, вони з'явилися лише в пізньому мезоліті.

Віра в існування чарівних предметів, які полегшують життя людини, і в можливість заволодіння ними, була своєрідним стимулом до проходження ініціації, своєрідним екзотеричним міфом у середовищі доініціаційної молоді. Оскільки дорослому чоловічому населенню були добре відомі усі ті сторони обряду, які, м'яко кажучи, не відповідали змісту цього міфу, він підтримувався лише серед невтаємничених. Проте проходження найрізноманітніших фізично-больових порогів ініціального обряду і насправді робило подальше життя ініціанта набагато простішим. Тому екзотеричний зміст ініціального міфу, який спонукав до здобуття чарівного предмета, внаслідок неймовірного напруження фізичних і духовних сил компенсувався практичними здобутками морального плану.

Поряд із практичними елементами символіки чарівних предметів існує й багато такого, що може бути віднесене до виявів невидимого світу. Ті ж чоботи-скороходи асоціюються з уявленням про надзвичайно швидке долання відстаней внаслідок утрати просторово-часових орієнтирів. Як атрибут хтонічного світу може бути витлумачений і столик, який сам накривається. Адже агенти роду,

які перебувають на тому світі, за уявленнями культу предків, також позбавлені клопотів про їжу. Чотириразове протягом дня харчування їм забезпечують родичі. Оскільки потойбічний день прирівнювався до року на цьому світі, а в календарній практиці міцно утвердився звичай накривати столи для предків чотири рази на рік[93], то це й було ознакою їхнього безтурботного забезпечення харчами. Тим, що доля пошле, харчувалися й ініціанти, в уяві невтаємничених у особливості їхнього побуту це набуло образу столика, що сам накривається.

Жоден із чарівних предметів не робить героя богатирем, хоч і полегшує подальший побут. Його богатирські якості виявляються лише після переправи за межу. Узагальненням цих казкових сюжетів, мабуть, стала й паремія про те, що нема пророка в ріднім краї, адже справжні подвиги казкового богатиря дійсно виявляються лише за його межами. В казках ця особливість викликана специфікою уявлень про „той світ".

У кожному з фольклорних жанрів модель світобудови своя. Чим ближчі за періодом формування жанри , тим більше спільного і в їхніх моделях світобудови. Але в межах одного жанру така модель залишається сталою. Так само і той світ. У фантастичних казках він має свій образ, у замовляннях – хоч і близький, але вже дещо інший, ще інший – у легендах і віруваннях, пов'язаних з календарною обрядовістю.

Важко навіть уявити, щоб якісь вияви космогонії могли існувати ще з часів палеоліту. Те ж саме можна сказати й про ранній мезоліт, звідки беруть витоки ті найархаїчніші елементи фантастичної казки, що походять від найпримітивнішого ініціального міфу. Вірогідніше, що картини хтонічного світу конкретизувалися в них пізніше, внаслідок тривалого побутування. Тому тільки в одній з відомих нам казок, зустрічається образ світового дерева: *„Жили-були дід і баба. Вони були такі бідні, що все ходили в ліс, збирали жолуді, мололи їх і їли. От один жолудь впав у погріб і почав рости. Полізла якось баба в погріб, глядь – а там дубок до самого полу виріс. Крикнула баба до діда:*

– Глянь-но, старий! Дуб до самого полу виріс!

Взяв дід сокиру і порубав піл навколо дуба. Став дуб далі рости. Ось уже й до стелі виріс.

Прорубав дід і стелю. А дуб виріс до самого неба.

От поліз дід на дуба, а там – жорна й півень" („Жорна" – Дунаєвська, 1992. – С. 26-27).

У такий спосіб дуб поєднав у собі три різні виміри – три світи: підземний, земний і небесний. Проте, соціально-авантюрний зміст наведеної казки не викликає сумнівів щодо її пізнього походження.

Космогонічні уявлення існують у всіх пракультурних народів. Вони є природною реакцією людського інтелекту на основні питання людського буття: як, де, коли, звідки почався світ? У зв'язку з цим вони виникають на досить високій стадії людського розвитку. Для найрозвиненіших космогонічних систем притаманний етіологізм, внаслідок чого будь-яке явище розглядається в причиново-наслідковому контексті. Одначе його прояви спостерігаються і в відсталих в етнокультурному відношенні народів. Тож не відомо, чи ці міфи є результатом міжетнічних культурних впливів, чи, можливо, дійсно елементи космогонічних уявлень з'явилися ще в надрах мисливського побуту. Незаперечним можна вважати лише те, що в основі ідеї про початок і кінець світу, на якій тримаються космогонічні міфи, лежить емпіричний досвід поколінь про початок і кінець людського життя. Найпильнішої уваги в системі уявлень про світобудову вартувала ідея про „той світ".

Проникнення героя в параметри невидимого світу, що дістав образне окреслення „світ за очі", відбувається по-різному, залежно від того, наскільки конкретні в сюжеті його обриси.

Необхідним компонентом сюжету про його досягнення В.Пропп вважав мотив „переправи", що відбувається в один зі способів: перевтіленням у тварину, зашиванням у звірину шкуру, верхи на коні, на птахові, на кораблі; по дереву, по драбині чи мотуззі, чи й просто з провожатим[94].

Проте в деяких „богатирських" сюжетах переправа відбувається реалістичніше. Котигорошко, дійшовши до двору той, що має ознаки лімінальної зони[95], домагається, щоб супротивник ударив його першим. Хоч змій і загнав його з першого удару по кісточки у залізний тік, та загальну перемогу здобув таки хлопець. Відтак удар змія сприймається як такий, після якого юнак стає невразливим. Утративши відчуття профанного часу і простору, він переходить до сакральних вимірів, людські відчуття стають для

нього не властивими. Тож недаремно, визволивши братів, сам він додому не повертається, а йде у світ (Дунаєвська, 1988. – С. 74-75). Перебування братів обмежилося лімінальною зоною, в якій живе й змій, але ні разу не вступаючи з ним у поєдинок, вони не переступили її межі, тому здатні легко повернутися до умов попереднього життя. Котигорошко ж після герцю зі змієм перетнув межу сакрального простору ще з моменту нанесення суперником першого удару, тому надалі серед людей йому не місце.

Одним із основних питань поетики ініціальної казки є питання змалювання в ній „того світу". У ній він дуже не конкретний, тільки-тільки починає набувати зримих обрисів „антисвіту". Зрештою, про антисвіт тут і говорити поки що рано, бо він мало чим відрізняється від профанного світу, а ще менше – від іншого царства, яке так само має дуже приблизні обриси, бо знаходиться за межами сфери господарсько-культурної діяльності творців та оповідачів такого міфу. Більше того, у деяких казках назва „той світ" вживається й на означення порубіжжя. Для встановлення різниці між ними добре було б мати хоча б приблизну їх інтерпретацію в одному сюжеті. На жаль, це трапляється дуже рідко, причому і в цих поодиноких випадках межа між просторовими вимірами дуже умовна: „Ішла, ішла, прийшла, аж на край світу, а далі зайшла аж на той світ" („Красносвіт" – Дунаєвська, 1992. – С. 142).

На „тому світі" Красносвітова суджена зустрічає Морозову, потім Місяцеву і Вітрову жінок. Кожна з них сварить її, що прийшла з того світу, а Морозова жінка навіть намагається завернути назад, та після розповіді про пошуки тут свого судженого кожна з жінок добрішає і намагається чимось допомогти. При цьому всі вони велять їй лягати в постіль та підслуховувати розмову кожної з них зі своїми чоловіками.

Недоброзичливе з самого початку ставлення до гості викликане тим, що вона переступила рубіж, який не повинна була переступати. Але мотивація її вчинку чомусь дуже швидко знаходить порозуміння. Можливо, інтертекстуально цей її вчинок має зв'язок зі звичаєм разом з померлим чоловіком відправляти на „той світ" і його дружину. Відомо, що такий існував дуже довго у слов'ян, але дивував арабів[96].

Кожна із жінок, що зустрічають Красносвітову наречену[97] на тому світі, нагороджує її золотим предметом: Морозова жінка –

золотим яблучком, Місяцева – золотою качечкою, а Вітрова – золотим кужелем (Дунаєвська, 1992. – С. 143).

Тільки Вітер знає, де знаходиться Красносвіт. У поганого царя, він ходить разом із ним на полювання, місце знаходження царя майже нічим не відрізняється від найузагальненіших уявлень про міфопростір. Ось як описує шлях до нього Вітриха:

– Іди туди; там є великий став, коло того ставу підеш вгору, то там є сад, а в тім саду двір (Дунаєвська, 1992. – С. 144).

Поганий цар – це цар пітьми і вічного спокою. Тож невипадково царівні вдається бачити Красносвіта тільки мертвим. Статичність героя може бути пояснена тим, що він дійшов до останньої стадії спокою, пройшовши через царство холоду (там де ходить Мороз), царство ночі (де ходить Місяць), опинившись у царстві невагомості (куди навідується тільки Вітер і де господа поганого царя). Перебування героя там, куди тільки вітер навідується, свідчить не тільки про його часово-просторову віддаленість, а й про невагомість.

Не допомагають у тому світі й магічні слова. Три ночі голосить царівна: *„Встань, Красносвіте, встань! Я черевички зносила і палицю стерла, лише твого сина не народила!“* У цих словах закладений зміст Красносвітового закляття, а тому вони мали б виконувати магічну роль. Та у світі, де гуляє вітер, вони не мають сили. Тільки просторове зміщення героя та биття трьома прутиками-однолітками стають поштовхом до його воскресіння. Та про повне повернення його звідти навіть не йдеться. Разом з нареченою вони залишаються жити в хоромах поганого царя. Тож локальна переміна місця і биття, вжиті на означення ініціального ритуалу перед вступом у шлюб, але на тому світі.

У просторі, подібному до наведеного, перебуває душа героєвого антипода і в казці „Іван Богданець“:

„На морі – острів, а на острові – камінь, а коло каменя – дуб, а на дубові – гніздо, а в гнізді – качка, а в качці – яйце, а в тім яйці аж моя душа“, – каже Костій своїм дочкам (Дунаєвська, 1992. – С. 165).

Місцезнаходження душі Костія нагадує світове дерево на міфічному острові Вирії. Шлях до нього змальовується довгим і складним. Це найскладніша для чарівних казок модель його вираження. Та загальна кількість проміжних і остаточного орієнтирів для пошуків „того світу“ становить число сім (море – острів – камінь – дуб – гніздо – качка – яйце). Що ж до уявлень вертикальної світобудови, одним із головних атрибутів якої виступає світове дерево (дуб), то вона поділяє світ на дванадцять сфер[98]. На основі такого поділу й утвердилося в численні, відбитому і в чарівних казках, максимальне число 12. Тож наведена модель світобудови цієї казки може вважатися результатом якогось нашарування, найвірогідніше пізнішого за походженням і властивого для уявлень про чари. Адже „той світ“ віддалений у казці від „цього“ лише морем – головним лімінальним об'єктом між життям і смертю.

Ще простішим виявляється шлях до „того світу“ в казці „Царівна жаба“. Він уявляється у вигляді мосту: „палі срібні, перила золоті, а поміст шклом настелений, – як ідеш, так мов у дзеркалі“ (Дунаєвська, 1992. – С. 314). А далі – за морем на острові – ліс такий, що „і просунуться не можна“. Серед лісу долина, а „на тій долині шкляний дворець стоїть“. Палац той напівпорожній: „Одчинив одні двері, залізні, – нема нікого, одчинив другі, срібні, – і там нема нікого, як одчинив треті, золоті, – аж там за золотими дверима, сидить його жінка...“ (С. 315).

Обставина, що з того далекого царства жінка царевича вилітає зозулею, переконує в тому, що в казці йдеться про реінкарнацію. Тож і наведений образ переправи – це шлях до Вирію. Він не уявляється чимось далеким, як не вважається фатальною в казці і сама смерть героя. Тут дається взнаки характерна для періоду енеоліту віра в нетлінність людської субстанції. В тих чи інших залишкових формах вона існує в усіх індоєвропейських народів, а найповніше збереглася в Індії, де в I тис. до н.е. оформилося в стрункy релігійну систему, що дістала назву брахманізму. За фольклорною версією цього світогляду людська субстанція не зникає, а лише змінює свою форму. Внаслідок цього потойбічний світ у казках майже не відрізняється від перехідної зони – своєрідного порубіжжя, де відбуваються основні казкові події – ініціальні випробування юнака. Не викликає відтак зайвого подиву, коли на вимогу героя перснести п'ятдесятиповерховий дім, скляну *„сошу“* і все дерево туди, де місяць не світить і сонце не гріє (словесна формула, що означає „той світ“), все це разом із ним переноситься лише на високу гору в печеру („Про мужицького сина“ – Дунаєвська, 1992. – С. 178).

По суті, це край світу. А він існував не лише в міфологічних уявленнях, а й у конкретному історичному вимірі. Адже для бага-

тьох утаємничених в обрядову суть ініціального міфу сам цей міф асоціювався з конкретним простором, що знаходився віддалік від основного общинного поселення, десь на межі племінних угідь.

У багатьох казках межа між „краєм світу" й „тим світом" дуже умовна. Оскільки мандри героя врешті-решт зводяться до пошуків алохтонної дружини, в таких сюжетах відбувається накладання міфологічних уявлень на конкретні історичні реалії, що й призводить до їх взаємної нівеляції.

У казці „Юрза-Мурза" цар посилає юнака, який уже не тільки здобув чарівні предмети (персник і рушничок), а й змієв побив, *„туди не знать куди, взяти таке, не знать яке"*. Коли клубочок привів героя туди, де тільки небо та земля, що навіть семантично не сприймається інакше, як *„край світу"*, тут йому перевізником до хатки на курячій ніжці, що й сама виступає вірогідніше атрибутом порубіжжя, ніж того світу, служить жаба, що *„як ступне, то миля, а як плигне, то дві"*.

Утрата просторових меж істотами земного походження відбувається тільки на тому світі, а не на порубіжжі, як тут. Одначе наведений сюжет має одну цікаву особливість. У ньому герой здобув не лише чарівні предмети, а й перемогу над змієм, тобто пройшов кілька етапів ініціальних випробувань, але простір, куди він відправляється на вимогу царя, – все ще не *„той світ"*, а межа, край світу, порубіжна зона. У ній в хатинці на курячій ніжці живе зі змієм Юрза-Мурза, чарівна наречена, вже саме ім'я якої свідчить про її алохтонність (Дунаєвська, 1992. – С. 226-230). Тож подальші випробування молодця слід сприймати, як випробування в такому ж порубіжжі, але з іншого боку, тобто в сусідів, що їх представниця має стати дружиною мандрівного ініціанта.

Схоже, що існував період, коли відхід юнака за дружиною прирівнювався до відходу на ***„той світ"***, тому дуже часто казка і не розрізняє цих двох різних способів переходу межі. Реальні прототипи для такої контамінації могли існувати лише в період матрилокальних екзогамних шлюбів, коли юнак усе своє подружнє життя перебував у сім'ї дружини. Тоді його відхід вважався остаточною втратою для роду.

У небезпідставності подібних висновків неважко переконатися з деяких весільних обрядів. У с.Ольблі Руському (тепер Грудки

Камінь-Каширського району), що на Західному Поліссі, ще досі пам'ятають, звичай, за яким, коли молодий з боярами наступного ранку після "вивозин" молодої приходять кликати її родину на гостину, до їх приходу когось вбирають у мерця і кладуть на покутті. Якщо нема бажаючих виконувати цю роль, то одягають снопа. Коли гості заходять у хату молодої, їм кажуть, що в сім'ї за ніч з'явився мрець. І починають його оплакувати: *„Ой моя долейко, – каже, – нащо ж так: у вас висілле, а в нас покойник"*[99].

В казкових уявленнях, пов'язаних з тридев'ятим царством, – звертають на себе увагу головні його атрибути: золото, срібло, скло, райські пташки, багатоповерхові палаци. Оскільки ж тридев'яте царство – не обов'язково *„той світ"*, а швидше – *„світ за очі"*, тобто все те, що знаходиться за межами баченого, то таким царством можна вважати й території сусідніх, а ще ймовірніше – дещо віддаленіших народів. Якісь незвичні елементи їхнього побуту могли лягти в основу формування стереотипних уявлень про те чуже царство як про інший світ.

Наприклад, загальновідомо, що в добу енеоліту, коли переважна більшість населення Європи послуговувалася житлами землянкового та напівземлянкового типів, поруч на півдні України існувала багата своїми мистецькими традиціями трипільська культура, де серед жител траплялися вже й двоповерхові будівлі.

Поштовхом для формування уявлень про світи з предметами побуту, що своєю красою та вишуканістю наближалися до фантастичних, могло послужити співіснування на території Європи в епоху енеоліту – бронзи двох цілком амбівалентних цивілізацій: північної мисливсько-риболовецько-збиральницької, де коштовностей ще не знали, та землеробсько-скотарської, що сягала Причорномор'я й Близького Сходу, де вони набули значного поширення. Саме в цей час і могли увійти в означення іншого світу такі предмети як золоті палаци, золотогриві коні (з золотими прикрасами), золотокосі дівчата (те ж саме), срібні та кришталеві мости, райські пташки (тропічні з надзвичайним забарвленням) і т.п.

У зв'язку з цим важко погодитися з думкою окремих представників міфологічної школи, яку розділяв і В.Пропп, про образ золота в тому світі як символ світла, символ сонця в пітьмі[100]. Витоки цих предметів радше можуть мати конкретно етнографічний харак-

тер. Найвірогідніше їх можна вважати виплодом неолітичної революції в традиційній культурі корінного населення мезоліту України внаслідок просування сюди шумерських племен.

Тож чи не єдиною стабільною ознакою *„того світу"*, що має міфологічне походження, в чарівних казках є острів посеред моря, де й заховані усі земні таємниці. У конкретних же деталях інший світ мало чим відрізняється від звичайного. Часом там протягом року не можна ні митися, ні стригтися, ні голитися („Гайгай". – Дунаєвська, 1988. – С. 186). Одначе згадане табу може випливати як з міфологічних уявлень про царство мертвих, так і з конкретно історичних заборон ініціального обряду. Як зауважив Л.Залізняк, згідно з європейською фольклорною традицією, обернення хлопця на вовка відбувається на 1,3 або 7 років[101]. Така метаморфоза є безумовно складовою частиною уявлень ініціального обряду. У типологічно наближених до українських міфологічних уявлень цього типу ініціальних обрядах нартів, юнак, щоб за ним визнали статус повноцінного воїна, мав узяти участь у трьох військових походах – однорічному, трирічному й семирічному[102]. Оскільки ж юнаки під час випробувань повинні були жити вовчим життям, не можна відкидати припущення, що до обов'язкових його ознак входила умова не стригтися, не голитися й не митися.

У деяких українських казках, переважно закарпатських, „той світ" виявляє і деякі апокаліптичні риси. Там сторожі сад стережуть, який колись „родив та весь світ кормив, а тепер і сторожів не прокормить", солдати стоять поковані, жінка з чоловіком ловлять пару голубів, шинкарка переливає воду з колодязя в колодязь, китриба на березі лежить, пити хоче, а люди через неї їздять, дорогу зробили і ніхто пити не дасть („Трьом-син-Борис" – Дунаєвська, 1992. – С. 215). Підтвердженням того, що в казці йдеться про перебування героя таки на „тому світі", служить відкритий характер етіології аномальних явищ, що існують на землі. Та, на жаль, закарпатські казки, до яких належить і згаданий сюжет, часто мають багато імпровізаційних моментів, а тому для осмислення традиційних сюжетних елементів не можуть вважатися безсумнівними.

Дискретність порубіжного простору в казках призводить до накладання міфологічних уявлень на історичні. Внаслідок цього перехідна зона, що має свої конкретні історичні параметри як утаємничене місце на межі племінних володінь, може теж іноді набувати й міфологічних рис.

Особливого значення в такому контексті набувають образи порубіжних істот і щонайперше – Баби-Яги. Щодо семантики цього образу і його локалізації існують різні припущення. К.Лаушкін вважає, що найближчою до істини є думка, висловлена свого часу ще О.Афанасьєвим, що Яга походить від санскритського *ahi*, що означає *'змій'*[103].

Німецька дослідниця Р.Бекер вважає, що витоки цього казкового образу слов'ян сягають головного жіночого божества слов'янського пантеону – Мокоші[104]. До її функції належало визначення людських доль, панування над світом мертвих. Тож вона була тим дуалістичним божеством, що втілювало водночас смерть і народження[105].

В.Балушок, виходячи з того, що в ініціаційних сюжетах казок Яга або відьма чи чаклунка виступає однією з головних діючих осіб, що проводять посвячення[106], висловлює припущення, що „в реальному житті молодих людей, що прибували до табору ініціації, зустрічали, очевидно, жриці цієї богині"[107].

Те, що роль жінки-жриці у первісних суспільствах була набагато помітнішою, ніж чоловіка у цій ролі, ми вже мали змогу переконатися на прикладі багатьох сюжетів кумулятивної казки, де засобами вербальної магії краще володіють жіночі персонажі. Схоже, що подібний стан речей мав досить тривале продовження. Тож відкидати саму вірогідність участі жінок-жриць в ініціальних обрядах юнаків було б невиправдано. Постає лише питання, на якому з етапів посвячення могла мати місце та участь? Адже в багатьох сюжетах у мотивах наділення юнаків чарівними предметами, що само собою не сприймається поза контекстом ініціальних дій, обов'язковою є роль чоловіка. Спершу допомагають героєві своїми настановами чи добрими порадами старці із довгими сивими бородами. Жіночі персонажі з'являються лише на порубіжжі – місці, куди вказує шлях подарований старцем клубочок чи яблучко, предмети, що можна вважати втіленням екзотеричного міфу. Розмотати клубок в міфологічній традиції означає дійти до істини, вкусити яблуко – здобути езотеричні знання. На це й скеровують старці невтаємничених юнаків, виступаючи при цьому охоронцями звичаєвих норм. Та і в буквальному розумінні некероване скочуван-

ня предмета, у т.ч. й того ж таки клубка вказує шлях до вододілу – межі як в історичному, так і в міфічному значенні. Тут юнак і мав здобути заповідану старцями втаємниченість.

З огляду на те, що Баба-Яга виступає постійною мешканкою порубіжжя, цей образ часто відносять до лімінальних[108]. У цьому проглядається тенденція звести його до відомих універсалій основного міфу, де смерть межує з народженням. Одначе поєднання цих двох начал має в собі й ініціальні функції, до яких вона причетна тєж. А в окремих сюжетах ті самі функції, що й вона, виконують Сонцева, Місяцева, Вітрова матері. Якщо зважити, що їхні діти в структурі календарного міфу є дійсно істотами лімінальними, то висновок про типологічну схожість Баби-Яги з матєрями природних стихій з першого погляду перебільшеним зовсім не видається. Одначе, порубіжними є самі ці стихії. В сюжетах казок сини бувають у різних світах, а місце їхніх матерів статичне. Те ж саме можна сказати й про Бабу-Ягу. Герой, як правило, зустрічається з нею у десятому чи тридесятому царстві. Приходить він *„у тридесяте царство, тридесяте государство – аж стоїть хатка на курячій ніжці, очеретом підперта, а то б розвалилася. Він увійшов у ту хатку – аж на печі лежить Баба-Яга – костяна нога“* („Царівна жаба“. – Дунаєвська, 1992. – С. 313).

Образ хатки на курячій ніжці, та ще й підпертій очеретиною, може служити класичним втіленням хисткої рівноваги. Можливо, навіть рівноваги між світами, але в жодному з відомих нам українських сюжетів Баба-Яга не виступає агентом „того світу“. На тому світі в наведеній казці живе брат Баби-Яги. „Там на морі є острів – там його хата“. І це теж його постійне місце (Дунаєвська, 1992. – С. 314).

Земний характєр порубіжної істоти виявляють і деякі інші деталі казок. На прикладі казки „Красносвіг“ можна було переконатися, що на *„тому світі”* магічне слово не має своєї земної ваги, тобто нє допомагає. Ніде не траплявся нам мотив використання слова проти змія, який дійсно є лімінальною істотою. А що ж маємо стосовно Баби-Яги?

„Приїжджає він у десяте царство. Дивиться – стоїть хатка. Він до тієї хатки – помолився, баба одчинила двері, а у баби голова обручем збита“.

Ще не бачачи самого героя, вона вгадує його наміри чєрез молитву. Це вказує на її приналежність до жрецького стану. Більше того, що події відбуваються неподалік від місця, де знаходиться Чуй-ліс, а в ньому криниця з цілющою і живлющою водою. Тою водою лікують у казці посіченого на мак Івана Сухобродзенка лісові звірята („Про богатиря Сухобродзенка“. – Дунаєвська, 1992. – С. 197-201).

Знахарський статус Баби-Яги нє викликає сумніву. Та в усіх сюжетах про неї є одна цікава закономірність. Вона завжди трапляється героєві у десятому царстві, в чому можна вбачати прообраз іноетнічних володінь. У такому разі Баба-Яга найшвидше уособлює праматір чужої матріархальної родини, якої не міг проминути алохтонний юнак на шляху до входження в екзогамний матрилокальний шлюб. Якщо ж узяти до уваги, що образ з цією назвою побутує лише у слов'ян, етимологія цієї назви може мати тотемічне походження. Серед насслення зони лісів помірного клімату, в якій переважно мешкали й слов'яни, внаслідок тотемічної дифєренціації єтеповиків називали зміями. Баба-Яга ж дослівно означає „баба змій”. Матір'ю зміїв виступає Єжи-Баба у словенському фольклорі[109]. Надалі цей казковий образ міг служити основою для наступних модифікацій: Великої Праматєрі, Мокоші та інших, головним аргументом вторинності яких можна вважати більшу знеосіблєність та відсутність тотемічної ємантики. Якщо ж дійсно саме вона лягла в основу назви головної жриці матріархального роду, то є всі підстави вважати, що обмін шлюбними партнерами між лісовими та степовими племенами на території України існував з часів неоліту. Адже закарбований у цьому образі матріархальний устрій найдовше існував тут у трипільців і вичерпав свій часовий ресурс ще в III тис. до н.е.

Підстав для того, щоб вбачати в Бабі-Язі прояви солярної символіки, недостатньо. Особливо, якщо це стосується поєднання в ньому смерті й народження, що типологічно тяжіє до головної ідеологеми солярного міфу. В ініціальних казкових сюжетах сліди цього міфу ще дуже невиразні. Тож в елементах неолітичного та енеолітичного побуту, що певною мірою відбився на сюжетах цих казок, скоріше можна вбачати матєріал для формування майбутніх солярних чи пантеїстичних ідеологем, ніж їх прямє відображення.

„Той світ“ в ініціальних казках також частіше має історичні, ніж міфологічні риси. Він не виявляє ознак оберненості, її поки що заміняють дивовижні предмети. Таким чином, у надрах чарівної казки визріває тільки перша стадія протиставлення *„того”* до *”цього”* світу. Виступає вона дещо аморфно –*„не так, як тут“*. Така формула універсальна, бо однаково успішно може використовуватися як стосовно царства мертвих, так і стосовно небаченого світу етнічних сусідів.

Сліди царства мертвих найчастіше виявляються в ініціальних казках не через якісь зовнішні атрибути, а композиційно. Найвиразніше – в богатирських сюжетах. Зустрічаючись у двобої зі змієм, і чабанець, і Іван-мужичий син, і Іван-Побиван, і Котигорошко пропонують суперникові бити їх першим, хоч часто саме перший удар і вирішує долю будь-якої бійки, та ще й з таким сильним суперником, як змій. Та варто звернути увагу на те, якими саме засобами герої потім здобувають перевагу, як багато що прояснюється. Запорукою звитяги служить мудрість, яка й не вимагає особливої сили. Але після першого змієвого удару герой починає битися нарівні і нарешті здобуває перемогу.

Розгадкою цього мотиву також служить уявлення про „той світ“. Після змієвого удару, герой втрачає часово-просторову орієнтацію, тобто виходить у позапростір, де стає вічним, безсмертним. Для перемоги йому тільки цього й бракувало.

У тридев'ятому царстві герой часто виявляється не самотнім. Там він здобуває собі побратимів-богатирів чи й звичайних помічників, які на цьому світі відіграють роль тотемів (вовк-перевізник) чи оберегів (піч, яблуня). Залежно від того, парубок чи дівка потрапляють у тридев'яте царство, різними виявляються й помічники. Тотемічно-апотропеїчні засоби (обереги) – для дівчат, а для хлопців більше надаються вірні друзі з функціями культурного героя (ті, що мають якісь надзвичайні якості). У такий спосіб Котигорошко знаходить собі Вернигору, Вернидуба, Крутивуса. Даремно, що потім вони виявляються безпорадними перед карликом із довгою сивою бородою, виявляють заздрість і легкодухість. Їхній гіркий досвід послужив наукою і застерогою для самого Котигорошка. Він стає ще мудрішим і обачнішим перед загрозою зради з боку товаришів і цими штрихами довершує образ богатиря.

Вірних і незрадливих друзів здобуває собі в тридев'ятому царстві дурень із казки „Летючий корабель“. Вони допомагають хлопцеві виконати всі цареві забаганки й насамкінець рятують від вірної смерті. Так добром віддячують за добро.

Вартий уваги й сам образ летючого корабля. Будується він напрочуд легко і просто, а пораду про спосіб будівництва дає дурневі дід, що трапився на шляху, „такий сивий, а борода біла аж до пояса!“:

„Йди, – каже, – в ліс та підійти до дерева та й удар сокирою в дерево, а сам мерщій падай ниць і лежи, аж поки тебе хто не розбудить: тоді, – каже, – тобі корабель збудується, а ти сідай на нього й лети, куди тобі треба, тільки по дорозі бери, кого б там не стрів“.

То що ж це за корабель, який будується сам, поки ти лежиш сонний під деревом? З огляду на те, що одне з завдань царя, яке успішно виконують побратими, — добути мертву й живу воду, яка буває лише в царстві мертвих, виходить, що саме в це царство й доставив їх летючий корабель.

Колись у наших предків, що жили переважно по берегах рік, існував звичай на *„той світ”* відправляти небіжчиків по воді. Тіло клали в човен, всередині запалювали вогнище і спускали на велику воду. І плив палаючий човен у їхній уяві аж у море-океан, до священного Вирію-острова, куди літають зимувати птахи. Чи не з тих пір форму найпростішого човна успадкувала й домовина. Тож чи вона й не є тим летючим кораблем, який робиться сам, поки учасник плавання лежить під деревом (може, й під Світовим, яке єднає небо і землю і зветься іще Деревом життя) і чекає, аж доки його не розбудять у далеку дорогу. Є згадка в казках, що дорогу до острова знає жар-птиця, втілення жертовного вогню під час кремації. Бо ж туди не можна доплисти, а тільки долетіти. Тому і корабель мусив уявлятися летючим.

Інші способи поховання породжували в уяві й інші засоби перевезення героя в тридев'яте царство. В усіх східних народів у цій ролі виступає килим-самольот, який відбиває поховання небіжчика в савані чи в килимі замість труни. Через угро-фінський і татарських предків цей образ природно утвердився і в російському фольклорі.

Судячи з казок, на „тому світі" головний герой уособлює весь свій рід, до агентів якого часто вдається за допомогою. Точніше, вони знаходять його там самі. Так, у казці „Вужева наречена", є згадка про те, що коли чоловік-вуж перед тим, як відпустити дружину в гості до матері, влаштовує їй випробування, з якими самій їй довіку не впоратися б, на допомогу їй приходить рідна бабуся, яка невідомо коли і як з'явилася в підводному царстві. З її допомогою внучка дуже швидко долає шлях до матері.

Ще до того, як потрапити в тридев'яте царство, проявляє свою богатирську силу Котигорошко. Але ж він не є звичайним хлопцем, бо народився з горошини, яку мати знайшла на дорозі і з'їла.

Досі існує звичай першою стравою на тризні подавати горох. Оскільки горошина має ідеально кулясту форму, то може вона й уявлялася тим атрибутом, який через легкість обертання сприяє оберненню людської субстанції в інші форми. Горох на тризні, мабуть, так само мав сприяти легкому переродженню. Тож Котигорошко, народжений із принесеної вітром горошини якраз після загибелі братів, може втілювати їх колективну силу. Тому свої богатирські якості він проявляє ще до того, як потрапити в тридев'яте царство.

Сила багатьох мешканців фантасмагоричного світу помножується і через відсутність у ньому просторово-часових орієнтирів. За відсутності простору немає значення, на яку віддаль кинути каменем чи булавою, за відсутності ж часу байдуже, довго чи недовго терпіти будь-які незручності.

Казка, особливо фантастична, яка головним чином відбувається за межами цього світу, не надає ваги відсутності таких важливих віх, як час і простір. Інша річ – легенда, яка часто поєднує в собі два істотно відмінні просторово-часові зрізи – профанний („*цей світ*") і сакральний („*той світ*").

Ініціальний міф є порубіжним езотеричним міфом. Дії, описувані в ньому, відбуваються в умовах хисткої рівноваги на межі між життям і смертю. В цьому полягає його ритуальний зміст. Коли ж ритуальна рівновага порушувалася у бік смерті, яка поставала внаслідок важких випробувань, тут вступав у дію вже інший тип сюжету: про наречену-царівну з іншого царства, про перемогу над злим тестем і завоювання чужого царства. У подібних сюжетах захована дезінформативна функція ініціального міфу.

Фантастична казка могла виступати і в якості ритуального міфу. Функції цих міфів, як виявляється з казок, можуть бути різноманітними. Одні з них, на думку їх творців, мали сприяти проникненню небіжчика у хтонічний світ, інші – його подальшій реінкарнації, ще інші – народженню дітей. Щось від давнього космогонічного міфу є в казці про курочку рябу, що несе золоті яєчка. Не такі вже земні в казкових сюжетах образи діда й баби, з яких починається майже кожна українська казка, і яйце-райце, і той дуб, що виростає з селянської хати аж до неба.

Усякий міф має певний вияв сакральності. Він не передається будь-кому і без нагоди. Чарівна казка – це міф, який відчиняє двері позапростору. Ключем до нього служить слово про діда і бабу чи тридев'яте царство – слово-пароль і слово-оберіг, після якого хтонічні сили не можуть переступати межу „того світу". Закінченням багатьох казок, як правило, служить: „І я там був, мед-пиво пив, по бороді текло, а в рот не попало". Цими словами оповідач стверджує водночас і своє утаємничення у справи хтонічного світу, що виходить з уявлень про метемпсихозу, і відмежовує себе від нього („в рот не попало").

Синхронізація та хронологізація генези основних мотивів і образів. Прискіпливе споглядання головних мотивів і атрибутів чарівних казок дещо проясню є і час їхньої появи. Якщо більшість мисливських казок є витворами верхнього палеоліту та нижнього мезоліту, що знаменує собою перехід від полювання на стадних тварин до полювання на одиноких та дрібних звірів, то витвором яких епох є героїко-фантастична казка? Підсумовуючи сказане про неї, найперше на чому слід наголосити, це на неоднорідності її основних синхронізуючих елементів. У її змісті зустрічаються атрибути як мисливського, так і рільницького світогляду. Культура мезоліту має у цих казках не так уже й багато проявів. До безумовно мисливських характеристик належать уявлення про зооморфних помічників героя, що виконують функції тотемів. Зоогонічне походження має низка чарівних предметів – тотемістичних фетишів. Мисливським за походженням можна вважати й мотив відкриття зоогонічним персонажем юнакові своєї суті, який розкриває функціональний зміст тотемічного міфу. Все це можна віднести до найдав-

ніших проявів ініціального обряду, що мали всі умови для виникнення у доземлєробських суспільствах.

Одначе в окремих сюжетах замість мотиву вшановування перед далекою мандрівкою тварини, котра обіцяє стати в пригоді, використовується мотив зустрічі з сивим старим чоловіком, який допомагає доброю порадою або ж наділяє чарівним предметом. Ясна річ, що в такий спосіб відбувається заміщення родового тотема предком.

Мисливською за походженням слід вважати й модель ініціації юнака способом поглинання або ж коли він влазить в одне вухо тварини, а вилазить з іншого.

Така еклектика є цілком умотивованою, якщо зважити на інші особливості ініціального обряду. Чи так уже й випадково у чарівній казці свою ініціально-родову таємницю розкриває юнак, а в легенді – майже аналогічному оповіданні з етіологічним змістом – дівчина? Чи так само випадково роль ініціального помічника в одних сюжетах виконує дівчина-знахарка, а в інших – старший брат? Чи випадково в одному й тому ж сюжеті старший брат проходить ініціальний обряд поглинання, а молодший – об'їжджання дівки-кобилиці? Типологічний ряд аналогічних „випадковостей" можна значно продовжити. І всі вони відображають період заміни одних звичаєвих норм іншими, одних морально вартісних орієнтирів на інші. До наслідків цього перехідного періоду можна віднести й те, що в одних сюжетах герой здобуває очікуване щастя на краю світа, в інших – по той бік межі: на чужій землі чи й у „тому світі". Тому перша жінка залишається в нього „на край світа", а він мусить здобувати ще другу в чужих краях, що може бути витлумачене як вияв закономірності лише матрилокального екзогамного шлюбу. Залишається в силі і стара звичаєва норма ендогамії – винагородження юнака за пройдені ініціальні випробування правом на ініціальну дружину в межах власного роду.

Мезолітичний тип ініціації зберігся у мисливських народів. В багатьох ескімоських казках та легендах після того, як герой вбиває великого ведмедя, він стає видатним мисливцем і дістає дружину. Цим і завершується його ініціація[110]. В українському фольклорі цей тип ініціального обряду згадується дуже рідко.

До мисливських, безумовно, належить і сюжет про шлюб дівчини з тотемною твариною: ведмедем, вовком. Генетично він пов'язаний з тотемізмом, тому класичне втілення має в казках етнографічних мисливців. В ескімоському фольклорі вигнана чи залишена чоловіком дружина або йде жити в барліг до ведмедя, або ж просто стає ведмедицею.

Правдоподібно, не зовсім чужий цей сюжет і для українців. Принаймні, у фольклорі бойків він зафіксований. Там дівчина стає дружиною вовка[111].

Однією з важливих особливостей сюжетів, генеза яких сягає доби мезоліту, є та, що їм не відомі ні мотиви алохтонної дружини (в ескімосів, наприклад, її треба відвоювати в духів)[112], ні мотиви двох ініціацій, одна з яких неминуче має відбутися на чужій землі.

Мезолітичне суспільство, якщо й мало якісь елементи екзогамії, то вона грунтувалася на взаємообміні шлюбними партнерами, що здійснювалися між родами, які належали до одного тотема. Алохтон у такому випадку не сприймався за чужинця, відтак не було необхідності і в його перевтаємниченні, перепосвяті. Передумови для перепроходження ініціального обряду виникають лише на племінному рівні. Мезоліт же репрезентує пізньородову общину.

Бінарна опозиція „свій — чужий" знаходить своє втілення у племінній організації неолітичного суспільства і спочатку проявляється на протиставленні осілого мисливського населення з лісової зони, що залишилося тут з часів мезоліту та прийшлого землеробського. На основі взаємодії та культурного зближення цих племен виникає племінна організація та алохтонний тип ініціального обряду. Оскільки ж автохтонна ініціація свого значення не втрачає, то алохтонна набуває значення повторної. Ця особливість повною мірою відбилася й на казкових сюжетах.

Культура неоліту та енеоліту знайшла в ініціальних казках не поодинокі вияви. Більшість ініціальних випробувань мають землеробський характер. Причому, перш ніж виростити зерно майбутній зять у їхніх сюжетах мусить викорчувати ліс. Тобто йдеться про вирубно-випальне землеробство, яке Є.Мелетинський синхронізує з міноратом[113]. На думку А.Ленга з мінорату випливає й мотив про молодшого брата-дурня, який у кінцевому результаті стає і кращим (бо молодший – В.Д.), і особливо – багатшим від своїх старших братів.

У переважній більшості сюжетів ініціальної казки, справді головним персонажем виступає молодший брат, та лише в окремих

він здійснює своє право на батьківську спадщину. Відбуває визначений термін у тестя і повертається з чарівною дружиною додому.

Частина ж сюжетів своїм змістом відображає умови матрилокальної сім'ї, при дотриманні яких ініціант стає членом роду дружини. Відтак загадки алохтонного тестя викорчувати ліс, пустити воду, збудувати комору для зерна можна сприймати не лише як ініціальні випробування, а й як відпрацювання за наречену. Як пережиток матріархату така звичаєва норма побутувала у північно-східного індійського племені лхота-нага[114]. Міноpат же, що є нормою патріархального звичаєвого права, з цими сюжетами не сумісний, як нс сумісний він і з першою хвилею вирубно-випального землеробства, що домінувало в неоліті. Друга і більш продуктивна хвиля цього способу землекористування пов'язана з винайденням залізної сокири. На той час на більшості територій з помірним кліматом домінував уже патріархат. Міноpат синхронний із тим наступним періодом вирубного зсмлеробства.

Важливим синхронізуючим елементом неолітичного побуту виступає в казках кінь, причому верховий без воза. Пєрші згадки про запряжених коней, причому ще не в вози, а лише в колісниці маємо в пам'ятці епохи бронзи – „Рігведі"[115]. Казка служить щс одним підтвердженням про синхронічність ініціальних випробувань хліборобського змісту з тим періодом, коли кінь як тяглова сила ще нс використовувався. Тому в казках він виявляє тотемічне значення: виступає і в ролі тотема (герой влазить в одне його вухо, а вилазить в інше), і в ролі тотемного помічника (дає чарівний предмет, служить перевізником), маскою коня користується й ініціант („кобиляча голова").

Не існує жодних підстав відносити наявність цих властивостей лише до поетичних умовностей. Адже коли сани як транспортний засіб з'явилися ще в період верхнього палеоліту, про що свідчать наскельні зображення, а в неолітичному мистецтві вони подаються запряжені оленями, то їм знайшлося місце щс в сюжетах мисливських казок, у т.ч. й українській про лисичку-сестричку та вовчика-панібратика.

Поза всякими сумнівами казковий кінь має всі ознаки доместикації (одомашнення). Найдавніші знахідки кісток такого коня виявлені у Середньому Подніпров'ї (поселення Дереївка) і датуються другою половиною IV тис. до н.е.116 При застосуванні

методу калібровки ця дата заглиблюється до другої половини V – першої половини IV тис. до н.е.[117]

Тільки в пізніх ініціальних казках, де ініціація подається як циклічна метемпсихоза, трапляється образ одомашненої корови. До того ж ініціальному переродженню тут піддається не юнак, а дівчина – дідова дочка, що можна вважати прямим втіленням патріархату.

Доместикація бика на теренах України відбувалася 3500р. до н.е. Приблизно до цього періоду й належать незаперечні пам'ятки матеріальної культури, пов'язані з патріархальним суспільством. Яскраві вияви такого устрою дають археологічні дані культури шнурової кераміки, зосереджені наприкінці енеоліту – початку бронзової доби на Прикарпатті і Волині.

Наявність у цих племен поховальних курганів, спорудження яких при тодішніх можливостях вимагало концентрації зусиль усього роду, та кам'яних гробниць з багатим мідним (Почапи) та золотим (Русилів) інвентарем[118] чудово свідчать про існування в той період міцної патріархальної влади родових вождів.

Підтверджується матеріально і наявність у цих племен уявлень про метемпсихозу, а швидше – про реінкарнацію. Дослідники відмічають окремі випадки розчленування тіла померлого у цих похованнях відокремленням ніг або голови. В римський період такі ж обезголовлені поховання представлені в пам'ятках, що знаходяться на території Польщі та Угорщини[119].

До неолітичних постатей української ініціальної казки, безумовно, належить і змій. Як уже зазначалося, місце його дислокації в казках знаходиться хоч і в порубіжжі, але найчастіше вже по той бік межі, „твердими межовими рубежами", за визначенням С.Неклюдова, якої в міфологічній системі виступають ріка, берег моря, край лісу, кладовище та ін[120]. В сюжетах, де „тридев'яте царство" повністю асимільоване з хтонічним світом, змій постає втіленням смерті. Його зустріч з ініціантом завжди в таких випадках має продовження у вигляді нерівної битви. Одначе трапляються мотиви, де змій, навідуючись до дівчини, загадує її братові сім загадок, щоб звести його зі світу. (Дунаєвська, 1990. – С. 179-185). Інший аналог – гадюка, вихоплена з вогню, – стає юнакові ініціальною дружиною.

Польський дослідник народної демонології Л.Пелка вважає летючого змія болгарським демонічним образом[121]. Проте у волинському Надбужжі змій – це, як правило, ще й загальна назва ворожого чаклуна. Якщо ж врахувати, що часто в основу ворожості чаклунів лягала їхня алохтонність, то символічним втіленням цієї ворожості могла виступати номінація родового тотема. Подібно до того, як тотемічний вовк у певний історичний відтинок часу вважався для чужинців мало не єдиним втіленням лісового населення, так і змій міг вважатися втіленням степу, де його тотемічна роль була дуже помітною. Палімпсест (нашарування) історичного й міфічного в цьому випадку буде настільки ж природнім, як і асиміляція в цей же неолітичний період історичної (в етнічному розумінні) та міфічної межі краю світу з „тим світом". Причиною такого зміщення мабуть, до всього стала інвазія неолітичних племен на північний захід, внаслідок чого історичні прототипи образів почали домінувати над їх міфологічним втіленням. У зв'язку зі зближенням історичних племінних меж, міологічна межа і два види крайсвіту по обидва її боки, про які йдеться в казці, також злилися в єдине ціле.

До енеолітичних за походженням належить і образ хатки на курячій ніжці, очеретиною підпертої. Та очеретина і втілює образ нестійкої рівноваги, яка буває лише на межі. Проте, в значній частині сюжетів ця хатка знаходиться на порубіжжі, тобто сама межа має неолітичне вираження: до неї входить широка лімінальна смуга на обидва боки. Асимілюючись усі три компоненти зливаються в єдине ціле, що має ознаки обох світів: свого і чужого в історичному контексті та профанного і сакрального (хтонічного) – в міфологічному.

Уявлення про „той світ" доповнює притаманний для окремих казок культ предків та родових вождів, богатирів-помічників, які внаслідок аморфності лімінальної зони допомагають героєві як на межі („Котигорошко"), так і на тому світі („Летючий корабель"). Неспростовні факти існування уявлень про культ небіжчиків існують, починаючи з епохи енеоліту. Їх матеріальне вираження проявляється в культурах кулястих амфор та мотузчатої кераміки.

Племена обох археологічних культур мали стійкі уявлення про загробне життя. В культурах мотузчатої кераміки воно однозначно вважалося продовженням земного, про що свідчить поховальний

інвентар. Небіжчика супроводжували на той світ з усім, що було необхідним йому за життя. Трупопокладення в усіх випадках прямолежаче.

Щодо поховань культури кулястих амфор, то головною їхньою відмінністю від культур мотузчатої кераміки є спосіб трупопокладення. Їхні поховання становили скорчені кістяки, посипані вохрою. Не рідко трапляються й кам'яні поховальні споруди[122]. Скорчена поза, як і червоний колір вохри, що символізує життя, спонукає багатьох до думки, що в них існувало й уявлення про реінкарнацію. Походження ж цієї культури одні дослідники пов'язують з південними східноєвропейськими культурами, інші локалізують її витоки у Центральній Європі. Одностайність існує лише в тому, що серед енеолітичних спільнот Середньої Європи ця культура стоїть осібно. Оскільки ж ареал її поширення досить значний, то саме з нею, очевидно, і слід пов'язувати походження в казковому епосі народів Центральної Європи мотиву метаморфози.

Уявлення про перевтілення людини немислиме за відсутності поняття перехідної субстанції, що може міняти своє місцезнаходження. Такою міфічною субстанцією є душа. Тільки імпліцитно з уявленнями про неї зустрічається в казках горизонтально-вертикальна модель світобудови: „на морі – острів, на острові – камінь, а коло каменя – дуб, а на дубові – гніздо, а в гнізді – качка". Віруванння, пов'язані з місцем перебування людської душі, належали до найезотеричніших. У казку потрапили, мабуть, лише тому, що там ішлося про душу людського антипода. Одначе, притаманна пізнім космогонічним уявленням трихотомія в інших сюжетах буває втілена опосередковано, через представників землі, води і неба („Казка про Івана Голика і його брата"). Вираженням енеолітичної моделі світобудови є й число 12, дуже поширене в ініціальних казках. Воно має тут таке ж значення повноти й самодостатності, як у кумулятивній казці число 7. У казці „Про Гришу і змію" 12 квіток, вишитих братові на сорочці за одну ніч (пора творення), роблять його невразливим богатирем (Дунаєвська, 1991. – С. 153-154).

Мабуть, на основі протиставлення цього й того світу колористика ініціальної казки представлена лише двома кольорами: білим і чорним. Варіацією білого кольору виступає жовтий або золотистий. Останній хоч і трапляється найчастіше на тому світі, але сам цей світ однозначно ототожнюється з хтонічним лише в поодиноких

8. Зам. 4350.

сюжетах (наприклад – „Про мужицького сина“ – Дунаєвська, 1992. – С. 174-182). У більшості ж сюжетів світ, що вабить блиском золота і екзотичними (райськими) пташками, зберігає свої історичні обриси. Це світ сусідніх племен, що мають у користуванні предмети розкоші. Він цілком конкретний і земний, але відмінний своєю культурою, тому всі хліборобські випробування ініціант виконує або при допомозі нареченої, для якої вони не становлять якоїсь ваги, або ж при допомозі чарівних предметів.

Оскільки світ розкошів і золота в його історичному контексті є чужим для ініціанта, то не зайвим було б поставити й питання про походження цих уявлень а заодно й генезу самих казкових сюжетів.

Традиція художньої обробки кольорових металів тягнеться з первісних центрів хліборобства і скотарства: з Анатолії та Балкан. У Причорномор'ї сформувалась традиція високомистецької поліхромної кераміки, що не мала на той час аналогів. Якщо ж зважити, що герой переважної більшості українських ініціальних казок перш, ніж пройти випробування на чужій землі, проходить тотемічне утаємничення на своїй, то він уявляється представником мисливського роду. Отож, і сама українська ініціальна казка, яка представляє його автохтоном, є виплодом цього традиційного мисливського суспільства. Головна ж її тема – опанування представниками мисливських племен премудростей чужої для них культури хліборобства, яка осягається в сусідів. Відтак у ній поряд з функціями тотемічного та ініціального міфів можна уздріти й знівельовані мнемонічні функції культурно-родового.

Є.Мелетинський з приводу цих казок зауважив, що не зважаючи на давність казкової фантастики в архаїчному фольклорі, в класичній європейській чарівній казці вона відірвана від конкретних племінних вірувань, внаслідок чого виникає досить умовна поетична „міфологія“ казки[123].

Одначе, чим, як не племінними особливостями, можна пояснити відсутність в українському фольклорі образу ініціанта-сиротки? Напевно, тут просто не існувало кроскузенного шлюбу, залишкової норми матріархального звичаєвого права, за якою справа прилучення юнака до парубочої громади вважалася обов'язком материного старшого брата. Чим як не племінними особливостями

пояснити те, що тема мачухи й пасербиці отримала найбільший розвиток в ісландських та російських казках?

І все-таки у спостережливості стосовно спільності сюжетів багатьох національних варіантів ініціальної казки Є.Мелетинському відмовити важко. Цього спільного у них у десятки, а, може, й у сотні разів більше, ніж відмінного. Хоч причиною, мабуть, є не поступова асиміляція племінних варіантів і створення знівельованої поетичної системи, а формування цих сюжетів в умовах однієї чи кількох сусідніх культур, що посідали значні території. Найімовірнішим претендентом на таке домінування може вважатися культура кулястих амфор, поширення якої охоплює більшу частину Європи. Якщо ж зважити, що внаслідок значної войовничості цих племен вони асимілювали трипільську, культуру лійчастого посуду, а можливо і якісь інші, то цей ареал може виглядати значно ширшим.

Однією з особливостей цих племен вважається їх господарсько-культурна амбівалентність. Жили вони в напівземлянках здебільшого на високих надзаплавних терасах. Головну увагу приділяли скотарству, внаслідок чого були невибагливими до грунтів, хоч були обізнані і з землеробством. Серед домашньої худоби домінувала корова. Поширеним було конярство. Вирощували й свиней. Особлива строкатість спостерігається в поховальному ритуалі. Тут однаково поширені як курганні, так і грунтові поховання, як трупоспалення, так і трупопокладення, відомі й окремі кам'яні гробниці з кількома небіжчиками різних соціальних рангів[124]. Оскільки поховальний обряд належить до найстабільніших родових ритуалів, то така його строкатість свідчить і про поліетнічний склад населення, над яким племена культури кулястих амфор здійснювали свій протекторат за моделлю „домінуючої еліти“.

Нівеляція основних міфологічних мотивів, що згодом увійшли до європейської казки, могла відбуватися й на ту пору. Тоді ж проходила своє становлення і сама ініціальна казка.

Розділ другий

МІФОЛОГІЯ КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВОГО ЦИКЛУ

2.1. Міф про умираючу і оживаючу природу: типи й синхронотипи

Уявлення про календарні міфи найчастіше обмежується міфом про умираючу й оживаючу природу. Цей міф був породжений емпіричним знаннями багатьох поколінь. З року в рік люди спостерігали одне й те ж: завмирання й пробудження природи. Лише згодом, з перенесенням на людську й тваринну сферу зміст цього спостереження став міфом. Здатністю відродження почали спочатку наділятися в людській уяві тварини, а згодом і самі люди.[1] Незалежно від персонажа чи сфери уявлень, такий міф втілює циклічність людського життя, а найбільшу увагу акцентує на його фінальній стадії, що переходить у початкову. Таку форму мають на сьогодні більшість новорічних міфів. Проте навіть у деяких цивілізованих народів (у тому числі кавказьких горців) відліку за роками не існувало аж до сучасної епохи. Відзначалися не роки, а пори року.[2] Значення цих пір не втратилося й після впровадження літочислення. Однією з головних особливостей річного відліку часу стало святкування порубіжжя між роками. У більшості індоєвропейських народів воно припадало на весну, у народів картвельсько-семітської групи – на осінь. Для дати осіннього відзначення при цьому притаманна значна дифузність. Давні вірмени святкували новий рік у серпні[3], євреї - восени, в кінці вересня -- на початку жовтня[4]. Аж на зиму відтягалося відзначення нового року в осетинів, таджиків[5], давніх римлян та деяких інших народів Середземномор'я[6]. У багатьох випадках ці дати не вивірені якимись астральними чи лунарними фазами і мають у традиціях різних народів значну розбіжність. Отже, ні астрального ні лунарного календаря на період їх становлення ще не існувало.

Про поділ року на 12 місяців, згрупованих між собою на чотири чверті вперше згадується в „Рігведі", пам'ятці епохи бронзи (II тис. до н.е.)[7]. Безумовно, цей поділ має вже лунарне походження. Але на яку дату випадало відзначення початку року і чи взагалі існувало таке поняття, невідомо. Здебільшого народи, що послуговувалися місячним календарем вважали такою початок осені. Що ж до можливості паралельного існування сонячного календаря, то будь-які свідчення солярного культу в доіндоєвропейських пам'ятках відсутні[8]. І все-таки А.Голан виводить генезу сонячного календаря з неоліту[9]. Оскільки рік уподібнювався колу, то не так важливо було визначити його початок і кінець. Достатньо було усвідомлення наступності основних пір року та головних їх віх. Мабуть, невипадково ж у деяких народів однаковою пошаною користуються по два календарні терміни. Так у таджиків значення рокового свята мають як день початку зимового сонцестояння (21 грудня), так і дата весняного рівнодення.[10] Аналогічна ситуація з відзначенням нового року існувала і в стародавніх греків, римлян, євреїв.

Традиція надання значення ініціальних (початкових) водночас двом календарним датам може походити ще з часів фінального палеоліту. Очікуваними датами мисливців на стадних копитних були дні початку весняної та осінньої міграцій цих тварин. Їх чекали, вираховували, передбачали за фенологічними та метеорологічними особливостями, бо вони приносили здобич. Більшу частину м'яса добували під час колективних весняних та осінніх полювань на переправах оленів через річки[11].

В період плейстоцену, в який більша частина Європи була прильодовиковою, осіннє та зимове полювання могли становити водночас і дві полярні річні точки, розмежовані рівновеликими часовими проміжками. Рік у цей період, мабуть, ділився теж на дві частини.

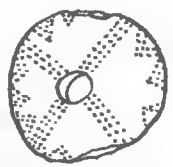
Наступна епоха мезоліту не мала таких чітких господарських орієнтирів для ведення відліку часу. Повсякчасне полювання при домінуючому мисливському господарстві спонукало до визначення нових часових орієнтирів, що стосувалися поведінки тварин. Полювати ж ставало дедалі складніше. У зв'язку з цим мезолітична епоха до певної міри знівелювала попередній поділ року на дві частини, проте календарна сезонність ще й у мезоліті відігравала не останню роль. Зимове полювання гоном істотно відрізнялося від літнього скрадом чи нічного полювання на лося з човна. Тож і сам перехід від одних засобів до інших не міг бути настільки непомітним, щоб не відбитися на мисливському календарі. Проте в цих умовах він мусив акцентувати увагу на окремих особливостях

поведінки тварин, що якось могли впливати на спосіб полювання і вибір об'єкта.

Чотирифазовий поділ року здебільшого пов'язують з неолітом. Оскільки ж рік традиційно ділиться начетверо і в деяких неарійських народів (напр. у чеченців та інгушів)[12], то є всі підстави вбачати ще доіндоєвропейськс походження такого поділу. Одначе, головні надбання неоліту пов'язують, як правило, з ранньоземлеробським населенням. Воно ж не мало можливості спостерігати чотири пори року. Весна, що починалася в січні-лютому, переходила в літо, що закінчувалося в жовтні - листопаді початком сезону дощів.

Щоправда, за деякими астрономічними розрахунками, п'ятьшість тисячоліть тому в місцях сонцестоянь і рівнодень знаходилось чотири яскраві зірки[13], що за припущенням А.Голана могли служити космічними орієнтирами такого поділу[14]. Одначе археологічні матеріали свідчать не на користь такого припущення. Зображення розділеного начетверо кола набувають загального поширення з епохи бронзи. З цього ж періоду походить і традиція орієнтування за основними солярно-лунарними орієнтирами культових споруд. Що ж до поодиноких зображень начетверо розділеного кола, які належать до епохи фінального неоліту, то вони виявлені лише в Прибалтиці та Румунії (IV тис. до н.е.)[15]. І лише один синхронний з ними чотирифазовий календар зафіксований у ранньоземлеробському Єгипті[16]. Проте, як і зображення з Румунії, він не може вважатися солярним. І в одному, і в іншому випадках на цих календарях відображені господарські процеси.

Зображення, виявлене на території Румунії і датоване IV тис. до н.е.



Зображення з Прибалтики, датоване IV тис. до н.е.

Розшифрування виявленого в Румунії заслуговує окремої розмови. Що ж до єгипетського, то вписані в коло чотири різновеликі проміжки, на думку А.Голана, означають: рослина з невеликими паростками – весну, з розвиненими гілками – осінь, а низка трикутників, що знаходиться між ними – сезон дощів, яким у Єгипті буває зима[17].

Між малюнками рослини з окремими пагонами із розвиненим віттям знаходиться четвертий найвужчий проміжок, що за логікою послідовності пір року мав би означати літо. Цей інтервал чомусь незаповнений, що суперечить дійсному стану речей. Адже на літо випадало чи не найбільше трудових процесів. Не відповідає нормальній логіці й та обставина, що літній проміжок найкоротший. Адже йдеться про умови субтропічного клімату. Отже, наведена ідеограма вірогідно мала інший зміст. Судячи зі змісту аналогічних календарів пізнішого походження, в яких буйна рослинність означала кущування жита, а стебло з окремими пагінцями – колосистість, і відповідно жнива[18], є всі підстави вбачати в четвертому чистому проміжку – зображення току для обмолоту. Цілком вірогідно що колись на ньому могло бути зображення малопомітних крапочок.

Єгипетський календар IV тис. до н.е.

Тож до справді солярних можна віднести хіба що календарне зображення на прясельці з Прибалтики, на якому кожен з чотирьох проміжків має по три відроги, що можуть символізувати місяці. Але тоді сумнів викликатиме правильність датування малюнка цієї знахідки, бо серед типологічно схожих відповідників тієї пори аналогів вона не має.

Серед дослідників широко побутує думка, що традиція весняного відліку року пішла від хліборобів. Митрополит Іларіон у зв'язку з цим український дохристиянський календар виводив від полян, „що з глибокої давнини були вже хліборобами"[19].

Хліборобська традиція детермінує весняне відзначення нового року і в народних календарях інших європейських народів. З першим теплом на значній території Європи хлопці обирали отамана, що можна вважати залишками енеолітичних ініціальних традицій[20]. Весна виступає і єдиним календарним божеством, яке не лише очікують, а й закликають.

Український церковний календар успадкував грецьку традицію відзначення нового року восени. В умовах, коли більша частина чоловічого населення була зайнята відгінним скотарством, і від початку весни змушена була кочувати за стадом у пошуках пасовищ, осінь уособлювала спокій і родинне єднання, добробут, і утво-

рення нових родин. Після утвердження в побуті солярного календаря значення початкової річної дати закріпилося за днем 1 вересня. За православним церковним календарем вона збереглася до сьогодні, хоч у громадському побуті українців так і не набула поширення. В народному календарі вона просто відсутня. Громадський новий рік на території України відзначався 1 березня, що можна вважати споконвічною господарською прив'язкою місцевого населення до хліборобської культури.

За логікою рільницького календарного міфу, життя довколишньої природи уподібнювалося до людського і переживало три стадії розвитку: народження, розквіт і відмирання. Оскільки ж вегетативні форми цього процесу мали значно коротшу періодичність, то самс вони могли уявлятися універсальною моделлю для інших форм живої природи. Особливо якщо це стосувалося відмирання й відродження.

В досолярний період календарних уявлень рік уявлявся триступеневим. На думку Я.Боровського, три пори року – весну, літо і зиму – розрізняли навіть не такі вже й далекі предки українців – поляни, втілюючи його в триєдиному божестві, що звалось Трояном[21]. Ця думка знаходить своє підтвердження і в символіці українських писанок, де поряд із звичайною чотирикінцевою свастикою, що служила уособленням сонячного знака, починаючи з епохи бронзи[22], зустрічається й трикінцева. Вона має всі підстави вважатися давнішою.

Писанка з Гуцульщини

Чотирифазовим вегетативний календар почав уявлятися, безумовно, в період повного утвердження солярної міфології. Та не відомо, що послужило причиною: уявлення про чотири фази сонця, чи про метемпсихозу, де перед реінкарнацією в свій колектив у вигляді новонародженого людська субстанція крім трьох основних станів (народження, розквіту і відмирання) неминуче мусила пройти четвертий – стан вічного спокою. Уособленням такого в народному календарі стала зима. Тож і уявлення про чотири пори року могло існувати лише в помірному кліматичному поясі, де ця зима мала свій конкретний вияв. Одначе тут солярний культ мав пізніше походження, ніж у субтропічній зоні. Відтак цілком вірогідно, що

традиція чотирифазового календаря має середньоєвропейське походження. Такий поділ відображає чотири стадії вегетативного розвитку, що втілюють сучасні пори року цієї кліматичної смуги: весну – народження, літо – розквіт, тоді осінь сприймається, як пора згасання, зима ж хоч і втілює фазу передвибухового спокою, та не дає жодних підстав для вбачання в ній хоч якихось початкових рис календарного циклу.

На підтвердження цієї думки можна додати, що залежно від кліматичного поясу зображення свастики у виробах доби бронзи теж буває різним. У субтропічному Дагестані, наприклад, де цей знак дуже поширений, він буває лише з трикінцевим загином.

Рослинні розгалуження, що зустрічаються навіть на кінцях свастик із ламаними лініями, служать підтвердженням того, що в цілому цей знак є композицією із чотирьох стилізованих зображень рослинних форм[23]. Генетично всі вони походять від свастик із заокругленими згинами, що уособлюють чотири періоди вегетації.

Свастика з Абхазії

У фольклорі початком року теж постає весна. З нею пов'язується весь міфологічний акт творення року. У веснянках присутні мотиви і насильного розбивання криги птахами („Прилстіли книги розбивати криги"), і розмітання снігу *(„А я тії сніжки ніжками потопчу, ніжками потопчу, крильцями розмету")*, і звиття гнізд та виведення пташенят („Гніздечко ізов'ю, диточок виведу"), і розпускання дерев *(„Я вербу-вербицю дзьобиком розглюю, дзьобиком розглюю, листячко розпущу")*. Це і є той космогонічний акт творення, що завжди асоціюється з початком, який зі свого боку в народноміфологічних уявленнях повсякчас найбільш активний і цілеспрямований. Затухання життєдайної енергії відбувається поступово. Ритм природи, її календарного циклу уподібнюється до ритмів людської життєдіяльності. Таке уявлення, мабуть, склалося внаслідок того, що спочатку календарний міф відображав фенологічні

Свастика з рослинними елементами на українській писанці. Київщина, 1906 р.

особливості через ті зміни, які спостерігалися в тваринному світі. А весь життєвий цикл тварини виступав сконденсованою моделлю людського життя. Відтак зрозуміло, чому фенологічний початок вже в уявленнях первісних мисливців, не кажучи про хліборобів смуги лісів помірного клімату, пов'язувався з весною. Одначе слідів міфу про умираючу й воскресаючу природу в весняному фольклорі українців не так уже й багато.

Зміст календарного міфу в українській обрядовості. Класичне його втілення знаходимо в зимово-новорічній „Козі" – драмі, в якій обігрується смерть та оживання тотемної тварини.

Характерно, що навіть зооморфна персоніфікація календарного міфу має в конкретному випадку обов'язкове вегетативне доповнення:

Де коза ходить – там жито родить,
Де не буває – там вилягає,
Де коза рогом – там жито стогом.

Звідси напрошується висновок, що водіння „кози" від хати до хати свого часу вважалося виявом вегетативної хліборобської магії, отже, могло мати місце ще і за умов весняного відзначення нового року. О. Знойко вважав, що в українців цей обряд має тотемістичне забарвлення. Якщо зважити на те, що ареал його поширення досить обмежений (росіянам, наприклад, він взагалі не відомий), то певний сенс у цьому може бути. Оскільки новорічний обхід з козою має і всі ознаки ініціального дійства, то присутність у ньому тотема є цілком природною.

Маска кози з Альтаміри (Іспанія)

Одначе викликає сумнів те, що головною функцією тотемної тварини тут виводиться рослинна родючість. У зв'язку з цим закрадається думка, що першопричиною водіння кози могли бути зовсім не тотемістичні, а якісь інші уявлення, можливо, навіть викликані певними господарськими спостереженнями. Скажімо, підвищену родючість полів, розпушених на місцях скупчення кіз могли

спостерігати первісні хлібороби, що мешкали на теренах Передньої Азії та Південно-Східної Європи.

На українських землях кози з'явилися вже в одомашненому вигляді. Більш ніж через 2 тисячоліття з часу первісної доместикації їх пригнали сюди племена культури лінійно-стрічкової кераміки (4200 р. до н.е.)[24]. Тому на основі власних господарських спостережень залежності урожаю від перебування на місці майбутнього засіву стад диких чи навіть одомашнених кіз обряд водіння кози не мав тут вагомих підстав для автентичного виникнення. Не лише в образі кози міг втілюватися і мотив смерті й оживання, який є основою будь-якої новорічної драми. Тож новорічна „Коза", напевно, явилася на землях України втіленням уже сформованого календарного міфу. До речі, міфу про умираючого й оживаючого звіра, що його джерела сягають пізнього мисливського суспільства. Щоправда, магічний вплив якого спрямований на досягнення аграрного ефекту. Якщо ж так, то й персоніфікацію кози правдоподібніше вважати втіленням якогось із божеств родючості. Проте для українського фольклору наявність таких персоніфікацій узагалі проблематична. За влучним виразом М.Брайчевського божества, які населяли ліси, зійшли на небо в неолітичну епоху[25]. Те сходження виявилося вдалим у місцях переважаючого аграрного господарства, дегосподарський успіх цілком залежав від небесної вологи. Водночас у зв'язку з інтенсивним розвитком цього господарства, що призвело до демографічного вибуху, та аридизацією клімату почалась міграція хліборобів неоліту в менш сприятливі кліматичні зони. В тамтешніх кліматичних умовах ризикованого землеробства, домінуюча господарська роль знов перейшла до скотарства. Міфологія при цьому мусила знов шукати причини стороннього впливу на землі, а не на небі, як у рільничих племен. Умови для своєї космогонізації вона отримала тут лише в епоху бронзи. Оскільки ж основні міфологічні уявлення українців зібрані вченими саме в зоні помірного клімату, то й українська міфологія постає з них дуже земною, чим істотно відрізняється від шумерської, ведійської, грецької та римської. Там боги й божества живуть на небі, а спускаючись на землю, набувають зоогонічних рис.

З першого погляду щось подібне можна угледіти і в „Козі". Одначе антропоморфність головного обрядового персонажа в ній

майже не виявлена, він намагається бути якомога ближчим до свого зооморфного оригіналу: обличчя обов'язково заховане, ходить часто на чотирьох, німує також, як тварина.

Чи можна в цьому вияві зооморфізму календарного божества вбачати тотемістичне походження, однозначно відповісти важко. Зв'язок з вегетативними формами родючості свідчить про перехідний статус. Щоправда, ці перехідні форми здебільшого теж відносять до тотемістичних.

Тотемістично-анімістичний тип календарного міфу. Жертва полю. Тотемістичні вірування народів, що знаходяться на різних стадіях розвитку, відрізняються насамперед уявленнями про тотема. В одних –це священна тварина, вживання м'яса якої в їжу заборонено; вона вважається священним шлюбним партнером, від якого ведеться родовід; тотем сприяє родові у всіх його господарських справах і особливо на полюванні. В інших – це теж божество, але прилучення до нього відбувається внаслідок споживання його м'яса. Ще інший тип тотемістичних вірувань становлять ті, де м'ясо священної тварини приноситься в жертву полю, щоб воно краще родило. У цих трьох основних типах тотемістичних уявлень вгадується напрямок усієї їх еволюції. Коли перший ще цілковито імпліцитний з мисливськими уявленнями, а другий символізує їх поступову деградацію, що вірогідно була викликана зміцненням в мисливському суспільстві підвалин шаманізму, то третій вже можна назвати вегетативним тотемізмом.

Звичай принесення тотемної тварини в жертву полю існує в багатьох індоєвропеських народів, а найкраще зберігся в Індії[26]. Каста Кондги приносить у жертву буйвола. Діставши шматок м'яса, кожен біжить з ним до свого поля й закопує в землю, щоб кращим був урожай[2]. Те ж саме спостерігається і в культі єгипетського Озіріса, де шматки вбитого бога, втіленого в бичкові, розкидаються по полях. В українській календарній обрядовості еквівалентом такого жертвоприношення можуть вважатися юр'ївські коржики, які качали по полю і там залишали. У деяких місцевостях Західного Полісся з цієї нагоди випікали ритуальний хлібець („пасочку") „карбували" маком хрестики робили по ньому[28]. З тим хлібцем ішли на поле й качали по житі. Після того качали господиню й

сідали полуднати[29]. Відтак втіленням ритуальної жертви можна вважати й казковий „колобок".

У південно-західній частині Волині, ближче до Галичини, роль жертви відводилася курам. Щоб добре родило, тут разом з великодніми крашанками приорювали в землю кістки півня[30]. Яйця та шкарлупи від свячених яєць закопували і на значній частині Горохівщини[31]. За деякими припущеннями, південна Волинь та Галичина, де виявлені ці ритуальні жертвоприношення, були колонізовані кельтським плем'ям галлів, у яких півень вважався священним птахом. Тож жертва могла мати й значення тотема, тобто родового божества.

За певних історичних умов жертва полю могла бути й людською. В тієї ж касти Кондги звичай принесення такої жертви існував до початку XX ст. Для цього зумисне купували дитину і ростили її до певного часу. Поводилися з нею дуже добре. У призначений час напоювали опіумом, прикрашали квітами і протягом семи днів водили по селу зі співами: „О Теда Пенно, ми тобі даємо жертву. Дай нам за це добрий урожай і здоров'я". Насамкінець задурманену жертву задушували і розривали на шматки. Кожен біг зі шматком тіла до свого поля і там закопував, щоб забезпечити цим добрий урожай[32]. Ритуальна жертва мала бути в красі і силі, щоб бог був вдоволений[33].

Окремі елементи цих обрядів нагадують наше троїцьке водіння „куста" на Західному Поліссі[34] чи „тополі" на Слобожанщині[35] (вбирання квітами найкращої дівчини і водіння її по селу). Окремі їх ремінісценції можна угледіти і в купальському обряді. Для прикладу – спалення на вогнищі солом'яної ляльки чи деревця і розсівання попелу з цього вогнища по полях, щоб краще родило жито. Попіл – така ж частина жертовної ляльки, як і шматок тіла справжньої жертви. У білорусів розривають саму солом'яну ляльку Купалу і розкидають на всі боки, а частину розносять і по полях.

Наведені приклади, зрозуміло, мають у своїй основі не тотемістичні уявлення. Мало таких і в обряді жертвування тварини полю. Зведення ролі тотема до об'єкта жертви у цих обрядах спонукає до думки, що суб'єктом, тобто адресатом такої мусила бути інша постать. Найвірогідніше, це була постать вегетативного духа поля – духа-господаря, що за своєю міфологічною природою може бути

віднесений до анімістичних. Синхронним із звичаєм принесення в жертву полю бика може виступати й вегетативний міф про умирання й оживання кози. Одначе така форма аграрної жертви індоєвропейцям не дуже властива. До того ж коза в ньому втілена у вигляді одомашненої тварини, внаслідок чого не може мати значення тотема. Та й крім усього на території України ця тварина з часів неоліту до енеоліту, коли могло відбутися визначення її в статусі аграрної жертви, що сприяє родючості, помітне господарське значення посідала лише в двох культурах: лінійно-стрічкової кераміки та пізньотрипільській. Її зображення теж відоме лише з кераміки трипільської культури. Відтак аграрний культ, втілений у постаті кози, виник в одного з племен, що спеціалізувалося на розведенні дрібної рогатої худоби. У контексті календарного міфу ця тварина символізувала родючість. Що ж до її тотемічного значення, то воно в народній драмі дуже невиразне.

Зображення кози на кераміці трипільської культури

Окрім того в деяких місцевостях України замість Кози водили Коня і навіть Тура. Такі факти нам доводилося зустрічати в басейні Турії на Західному Поліссі[36]. Магія родючості в таких випадках спостерігається не лише в драматичних дійствах, де тварину грає її маска, а й у введенні в хату живих тварин[37]. Останній звичай загальновідомий, але розпізнати в ньому сліди календарного міфу неможливо.

Пантеїстичний тип календарного міфу. Уявлення про аграрне божество. Значення аграрного ритуалу має й „Подоляночка", гра-танок, що виконувалася навесні. На Сокальщині подолянками називають усі веснянки, що виконуються ранньою всною. Акціональний зміст цього драматичного дійства майже не відрізняється від того, що розігрується в „Козі". Дівчина-„подоляночка", що знаходиться в живому колі утвореному з інших дівчат, імітує процес відродження якогось культового божества. Дівчата оспівують зміст того, що відбувається. А йдеться про пошуки міфічного персонажа: *„Десь тут була подоляночка, десь тут була молодесенька"*. Однозначно зі слів

гри постає й завмирання цієї уявної істоти: *„Тут вона впала, до землі припала..."* Далі, як і в „Козі", відбуваються магічні дії, скеровані на її реанімацію: *„Ой устань, устань, подоляночко, умий очка, як ті скляночки* (мабуть, раніше було – „спляночки", бо зі сну очі бувають заспані – В.Д.), *та візьмися в боки, поскачи навскоки". „Скоком, боком"* у фіналі народної драми скаче й „коза". Зрештою і сам спосіб оживлення головного персонажа в обох драмах аналогічний: „коза" встає на ноги після того, коли довкола неї починає танцювати „чарівник" у кольоровому халаті[38], „подоляночка" теж піднімається, бо навколо неї ходять колом дівчата.

Мабуть, це рухоме коло і служить рушієм відродження, бо символізує рух сонця. Імітація цього руху навколо календарного божества може розглядатися як стимул для його оживання.

Подальший розвиток подій ритуалізованого міфу визначає відсилання „подоляночки" до Дунаю і вибирання крайньої (тобто, першої або ж останньої – В.Д.) дівчини: *„Піди до Дунаю, бери дівча скраю"*.

Сприйняття багатьма дослідниками Дунаю як загальної назви будь-якої води на сьогодні є вже фактом загальновизнаним[39]. Що ж до відсилання до Дунаю подоляночки" з заохоченням до того, щоб взяти дівчину, то воно асоціюється з принесенням жертви воді, куди має відійти і самс міфічно-ритуальне божество – „подоляночка".

Жертви воді приносили в різну пору і з різних нагод, та найчастіше – від засухи, щоб викликати цим рясні дощі. Способи ж впливу на атмосферні явища бувають різними: в українців найчастіше сипали мак у криницю, у чехів – топили курей, білоруси вбивали вужа і т.п. Та завжди викликання дощу пов'язувалося з офірою[40]. Деякі з пожертвувань, зафіксованих етнографами в другій половині XIX – на початку XX ст., належать до відступних форм справжньої жертви. Вона ж могла бути й людською. Саме про таку і йдеться у веснянці, коли співається: *„Бери дівча скраю"*. Крайня – це краща, та, що веде перед у всьому. Таку вбирали й тополею на Зелені свята[41]. Зрештою, навіть самі слова *крайня* і *краща* є однокореневими. Про вибір для жертви найкращої дівчини свідчать і деякі тексти цієї ігрової всснянки. У пісні зі Старосілля Маневицького району після слів „бери дівку скраю", йде продовжсння: *„Котра хороша, то тобі взяти, котра погана, хлопцям відда-*

ти"[42]. *„Бери дівча скраю та й веди до раю"*, – співали у Облапах Ковельського району тієї ж Волинської області[43].

„Подоляночка" має зв'язок і з водою. І не лише в мотиві відсилання її до Дунаю, а й у викликанні її життєвих сил. *„Сім літ не вмивалась, бо води не мала"* – чи нема в цих словах нарікання на посушливі літа? Чи не зворотній ефект має викликати це нарікання?

Схоже, що саме в цьому і вбачалась суть проведення ритуалу на честь божества, що може зарадити від посухи. В південних слов'ян воно називалося Додолою[44]. Свято в його честь – Додола-Пеперуда відзначалося наприкінці травня. Дівчата 6-12 років водили танки, подібні до наших веснянок[45]. Щось подібне відбувалося і в чехів, де весняні пісні-хороводи називають дудуліцами, та в румун[46].

Як бачимо, у самих назвах жанру відбилася номінація південнослов'янського божества. До цього можна додати, що приспів *„Додолон-додолон"* або ж *„далалом-далалом"* вживається і в багатьох західнополіських веснянках. До прикладу:

Вой ти соловейку, раная пташейко,
Додолон-додолон, раная пташейко!
Ой чого ж ти вийшов з вирію ранейко,
Додолон-додолон, з вирію ранейко

(Давидюк-Аркушин. – С. 21).

Ще яскравіше семантика Додоли як весняного божества проявляється в іншій пісні, записаній у тому ж Камінь-Каширському районі на Волині, що й попередня.

Ой ти, красна весна,
Що ти нам принесла?
Дала-лан, дала-лан,
Що ти нам принесла?

(Кондратович. – С. 31).

„Красна весна" і „дала-лан" можуть розглядатися і як – синонімічні звертання. Якщо ж припустити, що „дала-лан" можна реконструювати як те ж „дололо" чи „додоло", спотворене внаслідок утрати семантики слова, то друге звертання може служити прикладкою-уточненням: весно-додоло. Зрештою, існує ще один текст, майже ідентичний з попереднім, звідки вірогідність цього припущення постає майже доказово:

Ти сьватая весна,
Що ж ти нам принесла?
Додолон-додолон,
Що ж ти нам принесла?

(Давидюк-Аркушин. – С. 21).

Подібні уточнення в номінації весняного божества зустрічаються і в інших веснянках:

Ой весно, весно, весняночко
Де ж твоя дочка паняночка?

(Чебанюк. – С. 30).

З цієї веснянки можна здогадатися навіть про певну ієрархію весняних уособлень. У багатьох веснянках Західного Полісся вживається два дуже подібних між собою приспіви-рефрени „ой рано-рано" та „рано-нерано".

Благослови, мати,
Весну закликати.
Рано, рано,
Весну закликати[47].

В іншій веснянці рефрен „рано, рано" дещо модифікований:

Ой ти, жайворонку, ранняя пташино,
Рано-раненько, ранняя пташино!
Ой чого ж ти так рано з виру вилітаєш?
Рано-раненько, з виру вилітаєш?

(Ошуркевич. – С. 30).

Обидва наведені зразки спрямовані на закликання весни. В одному випадку про це йдеться відкрито, в іншому – через типовий для магічної поезії прийом змалювання бажаного за дійсне.

Зовсім інакше виглядає зміст тих веснянок, у яких використовується приспів *„рано-нерано"*. У них центральним мотивом вже виступає парування молоді:

...Под вишеньками три дівойки.
Рано-нерано, три дівойки[48].
Одна дівойка й у золоті.
Друга дівойка й у сукенці.
Третя дівойка й у віночку.
Та, що в золоті, Іванкова.
Та, що в сукенці, – Степанкова.
Та, що в віночку, – Василькова.

(Кондратович. – С. 17).

9. Зам. 4350.

Отже, якщо рефрен *„додолоп-додолоп"* сприймати як звертання до відомого міфологічного персонажа Додоли, то *„рано-рано"* і *„рано-нерано"*, можна теж вважати звертанням до веснянних персоніфікацій. Так само, як у „Подолянці" головний персонаж Подолянка[49], так у них відповідно: Рана рання та Рана нерання. З деяких усних джерел довідуємося, що такий персонаж називався і Весною:

„Як я виросла, тоді в нас і одийшла виснянка, а от як ще була малею, то памнятаю, як зийде сніг, то ми, діти, виходили на могилки і там танцювали босиї, грали всякі ігри. Сирид дивчсток вибирали одну В е с н у, ставили її в сиредину, а сами ходели кругом її то в оден, то в другий бик і спивале:

Ой Весно-Весно, наша красна,
Що ж та нам, Весно, принесла?

(Давидюк-Аркушин. – С. 20).

Таким чином, і Весна, і Додола, і Рана рання, і Рана нерання постають як природні уособлення з міфічними функціями.

У багатьох місцевостях веснянки мають свої назви: поколі, подолянки, олєндарки, бабоньки, рогульки, гаївки, маївки. З інформацій про їх побутування постає, що часто-густо це звичайні видові назви, що стосувалися жанрових різновидів:

„У пас весняпке починале спивате на Явдоху (1 березня за ст. ст.), рогулийке спивале пузній, то вже десь висною" (Давидюк-Аркушин. – С. 22).

Цікавою особливістю веснянок є та, що звертання „весно" і „рано" здебільшого використовується в текстах з мотивами замикання зими і відмикання вирію, прильоту птахів, викликання тепла та побажання ярого житечка. За своєю суттю вони аграрні. Для мисливця прихід весни не приносив особливої радості ні в період домінування мисливського господарства, ні в пізніші часи. Тож появу цих магічних танків можна скоріше пов'язати з неолітичним насленням, тобто з праіндоєвропейцями. В давньоіндійській мові *„васанта"* споріднене з сучасним нашим *„весна"* означало „ранній". Тож семантично обидва звертання означають одне й те ж, вони адресовані до ранньовесняного божества.

У подолянках, додолах, дудуліцах впадає в око спільний корінь слова -дол. Виходячи з сучасної етимології цих слів, можна припускати, що вони виконувалися по долах, де рівень поверхневих вод

вищий, і цим мали викликати наближення до коріння рослин живлючої вологи. Звідси й їх сучасна назва – подолянки. Могли починати водити їх з горбочків, де сніг сходив раніше і поступово спускатися все нижче додолу, звідки – додоли й дудуліци. Та чи випадковим збігом обставин є те, що в багатьох замовляннях до води постійним є звертання *„Водице Уляно"*? Чи не є воно успадкуванням від попередньої назви божества атмосферної вологи. Цілком вірогідно, що первісна його назва була водола. Аналогічну назву має в деяких місцевостях і деревце, яке топили на Купала. Більше того, звертання *„водоло"* чи *„вудало"* у багатьох з купальських пісень виступає рефреном. А це зайвий раз підкреслює невипадковість цього слова в пісенному тексті. З огляду на те, що деревце-водолу топлять у той календарний період, коли сприятливими вважаються погожі недощові дні, адже далі наставала пора достигання жита та пшениці, наявність культу божества вологи з такою назвою виглядає ще переконливішою. Проблема полягає лише в його синхронізації та хронологізації. Не викликає сумніву його аграрна суть.

Відповідно до перебігу весняного циклу виконувалися й різні за своїми утилітарними функціями види весняної календарної поезії. Безумовно, такий детальний фольклорний календар дуже далекий від першоджерел міфу про умираючу й оживаючу природу. На зміну одному календарному божеству в ньому приходить інше. Проводи кожного з них супроводжуються ритуальною жертвою: спаленням солом'яної ляльки, потопленням чи також спаленням заквітчаного деревця. Встановити, котрому з божеств належала ця жертва, часом дуже непросто, оскільки проводи одного із них і зустріч іншого найчастіше поєднувалися в одному ритуалі.

„Як горбки стануть сухими, починали спивати весняпки. Дивчатка збиралися на вигопи й починали „викликати весну". Старшиї робили більший круг, менчи збиралися в менчий... Обидва ключі ходили в один бік – за сонцем... Хлопци приносили солом'яну ляльку – „зиму". „Пудпалювали те опудало, смилися, плескали в долони, поки воно горіло. А тоді кожний брав по жмени попелу й пускав за вітром" (Давидюк-Аркушин. – С. 20-21). Навіть у цьому пантеїстичному втіленні календарного міфу мотив жертвування є фінальним актом. В „Козі" ж він має продовження, що уявляється як оживання календарного божества.

Елемснти відображення весняного календарного циклу можна простежити і в тіньовому вертепі, зафіксованому в с. Зарічному Рівненської області. Він становив собою диск з фігурками, що обертався під дією циркуляції повітря від запаленої у його центрі свічки. Її світло проектувало на екран у вигляді циліндра з промасленого паперу чи звичайного свинячого кендюха фігурки у вигляді тварин. Серед них в одному з виявлених варіантів забавки, яка на Коляду приставлялася до темної шибки вікна, звертають на себе увагу дві антропоморфні фігурки – хлопця і дівчини, що тримаються за руки. Перед ними по колу проходять зображення бика, кози, кота, зайця, півня й ведмедя[50].

Диск тіньового „вертепу" з с.Зарічне

До зимових подій жодна з фігур ніякого відношення не має. Більше того, людські фігурки зображені в літньому вбранні. Їх і можна вважати ключовими для розгадки змісту зображуваного. Промовистий жест поданих одне одному рук – це весняне парування молоді. А воно відбулося наприкінці весни, після Юрія.

Перед антропоморфними фігурками – зображення вола. Він, вірогідно, символізує перший вигін худоби. Перед волом – коза. Кіз випускали пастися, як тільки-но починала зсленіти трава. Перед козою – зображення кота. Кіт залишав хату і йшов полювати на мишей, ледь прогрівалася земля. Не зовсім зрозуміла на цьому колі фігурка зайця, яка розміщена перед котом. Що ж до півника чи курочки, які знаходяться псред ним, то одне з них, мабуть, мало

б символізувати перше зносення яєць. Замикає коло всдмідь, значення якого можна й не пояснювати. Його зображення символізує пробудження цього звіра від зимової сплячки, яке відбувалося з таненням снігу і знаменувало початок весни.

Фігурки, що рухалися по колу, символізували рух, зміну найосновніших календарних орієнтирів. І всі вони стосувалися лише змін у весняному календарному циклі, хоч використовувався тіньовий вертеп під час різдвяних свят. Деякі з варіантів вертепної скриньки прикрашалися квітковим орнаментом[51], що теж видається невипадковим. Адже початок року в обрядовій практиці, попри всі церковно-громадські приписи асоціювався з весною. У зв'язку з цим у зимові новорічні забави внаслідок симбіозу народної й конфесійної культури потрапило чимало весняних рис.

Головні синхронотипи українських веснянок. Стосовно ж змісту веснянок в цілому, то серед них увиразнюються мотиви викликання весни і її головних атрибутів (птахів, дощу, тепла), вибору пари, прощання з родом та життя на чужині. В цьому контексті цілком можливо, що в приспівах „рано-рано" та „рано-нерано", „додолон-додолон", „ладо моє", „дів-ладо", так само як і в назвах веснянок „подолянки", „олєндарки" та ін., втілені назви конкрстних міфологічних персонажів пантсїстичного походження. Адже „гаївки" чи „маївки" ніколи не виконувалися в ту пору, що й „подолянки", „бабоньки" дотепер на Західному Поліссі інформатори старшого віку чітко відрізняють від „олєндарок".

Таким чином, головний календарний міф, що постав з міфу про умираючу й оживаючу природу, який знаходив своє природне відображення на зламі зими й весни, в рамках весняної обрядовості еволюціонував від первісного анімістичного дуалізму холоду й тепла до пантеїстичного уособлення календарних божеств. Така еволюція могла спричинитися не тільки трансформаційними процесами, а й асиміляційними змінами, які відбувалися внаслідок зіткнення різних за своїм культурним рівнем цивілізацій. Рух неолітичного населення на рідко заселені простори мезолітичних мисливців у кожному окремому випадку асиміляції з ними міг творити іншу модель календарного міфу. А саме з неолітичною цивілізацією пов'язана генеза того його виду, що членує рік не на зиму й літо, а на три-чотири фази.

Досить сказати, до прикладу, що в місцях поширення в контексті весільної звичаєвості замість коровайного сирного обряду веснянки-заклички майже невідомі, не мають там значного поширення і маївки (ягілки, гагілки). Перевага віддається рогулькам – пісням, що останнім часом виконувалися від пізньої весни аж до Петрівки. Основний мотив цих співанок – парування молоді, що подавалася в їхньому змісті як уже доконаний факт:

Ддавала мати за старого.
Рано-нерано за старого.
Як оддавала, питалася.
Рано-нерано питалася:
– Як ти, донейко, з ним житимеш?
Рано-нерано, з ним житимеш?
Яку постільку стелитимеш?
Рано-нерано стелитимеш?

(Кондратович. – С. 19).

В окремих місцевостях Західного Полісся такого роду веснянки виконувалися протягом усієї весни і були єдиним самодостатнім різновидом цілого жанру. Мало чим відрізняються тут від них і петрівчані пісні:

Ой як була я в свеї матьонки, в свеї,
Цвіла калина каля косойки меї.
Ой як пішла я од свеї до чужеї,
Дпала калина та й од косойки меї.

(Кондратович. – С. 63).

Таким чином, ознаки календарної диференціації весняно-літнього циклу в цих піснях відсутні. Тож не дивно, що в них ще досі можна зустріти вияви тотемістично-родової чи давньої шлюбно-обрядової символіки. В одному, мабуть, неповному, варіанті петрівчаної пісні з Видрич Камінь-Каширського району співається про вовка з-за гори, що викрав у матері дочку:

– Ой мати, мати, то там вовк за горою.
Ой вийди, мати, до вовка з коцюбою.
Ой вийшла мати до вовка з коцюбою,
А вовк за дочку – та й побіг дорогою.

(Кондратович. – С. 68).

Зрозуміло, що вовк, який викрадає дівчину, – це сват. У германських племен свати молодого, йдучи за молодою, вдягалися в вовчі шкури. Але вовк водночас може мати й тотемічну символіку. Адже

як уже згадувалось в прикарпатській казці „Вовкун", однозначно йдеться про шлюб дівчини з вовком. У ній парубок, перетворений у вовка, переймає дівчину в лісі і *„живе з нею як з жінкою"*. Коли ж вона засумувала за батьками, він зголошується занести їм гостинця сам. Дівчина тим часом ховається в кошіль з пирогами й опиняється біля батьківської оселі, куди її приніс сам чоловік-вовк. *„Пси, як зачули вовка, зачали дуже гавкати. Він кинув усе і втік в ліс". Дочка ж залишилася біля батьків і більше не ходила до лісу, хоч і знала, що то був її хлопець* (Janow)[52].

В іншій пісні, яка інтерпретується респондентами як постова, тобто така, що виконувалася від кінця М'ясниць до Великодня, сюжет зберігся краще.

В ній мати-мачуха посилає дочку *„ситом по воду"*:

Наберу води – вода виллється.
Мати-мачуха усе сердиться.

Словесна формула *„ходити з ситом по воду"* однозначно вказує про появу біля річки без вагомої на те потреби, тобто з надією привернути до себе увагу. Тому дівчина й *„бере воду"* аж до *„ночейки"*:

Ой брала воду та й до ночейки.
Прийшли до мене та й два вовчики.
Узяли мене та й под бочейки,
Завели мене в густі корчики.
Та й стали мною та й ділитися...

(Кондратович. – С. 58-60)

В.Балушок вбачає в цьому тексті мотив „лісового дому", за умов якого ініціанти жили парубоцькою громадою в лісі і, крім їжі, яку здобували найчастіше грабежем, брали собі ще й бранок – дівчат-ініціанток, якими діли лися[53]. Мотиви такого братства знаходимо в чеській казці „Дванадцять місяців" та в багатьох варіантах української „Дідова дочка й бабина дочка", де по суті в порівняльному аспекті подаються норми правильної поведінки дівчини, яка опиняється сама в лісі.

Два вовки й дівчина

Згадана веснянка до деякої міри може вважатися переспівом відомого казкового сюжету. Внаслідок жанрової специфіки пісенного тексту, що полягає в акцентуванні певних деталей, які набувають символічного звучання, у веснянці чітко проступають окремі уточнення розподілу дівчини між вовками.

Та й стали мною та й ділитися,
Прилетів сокіл, став дивитися.
– Ой соколику, а мій батейку,
Розпусти крильце, умочи перце
Умочи перце у мою кріпцю,
Занеси перце та й до батейка.
А мій батейко сукенце шиє,
За сльозойками та й не дошиє.
Мати-мачуха полотно ткала
За радощами нитки порвала.

(Кондратович. – С. 59-60).

В наведеному тексті акцент падає на те, що мати-мачуха втішена звісткою про доччину кров (не поспішаймо говорити про пасербицю). До цього ж і „*батейко*" і „*мати-мачуха*" були зайняті приготуванням сукна та полотна. В народній семантиці „*ткати рушники*" означає готуватися до шлюбу. Відмовляючи сватам, на Поліссі казали, що ще не наткали рушників.

На перший погляд у веснянці, як і в казці про дідову й бабину дочку, мачуха постає жорстокою, а батько добрим. Але зло мачухи в казці полягає в тому, що спочатку вона доскіпується до дівчини

Танець вовків. Срібний уламок, мабуть, якогось із військових обладунків з Луцького замку (XII-XIII ст.)

за її невправність, а зрештою вимагає, щоб батько відвіз її в ліс і там залишив. В лісовій хатині полишена напризволяще дівчина мусить виконувати забаганки чоловічого персонажа. Незалежно від того, як він означений – ведмедем, кобилячою головою чи ще інакше – вони зводяться до виконання хатніх та інтимних обов'язків. Із текстів казок усе це постає як неминуча необхідність: адже згодом після дідової дочки баба відправляє до лісу й свою улюбленицю. І їй випадають ті самі випробування. Правильне виконання забаганок чоловічого персонажа, який прирівнюється до чарівного, приносить дівчині щастя (її батькові привозять дорогі дари), неправильне закінчується трагічно.

Незвичайний вигляд чоловічих персонажів, які виявляються мешканцями лісової хатки, може вважатися ознакою їх сакральної езотеричності, недоступності для невтаємничених, для котрих і обстановка в хижі, і її мешканці інтерпретуються міфічно: ведмідь, кобиляча голова і т.п. В.Пропп услід за В.Вікентьєвим трактує казкове лісове помешкання як езотеричне пристановище лісового братства, до складу якого входять ініціанти[54]. В деяких казкових сюжетах вони подаються як брати. В інших уособленням цього братства виступає єдиний зооморфний персонаж, узагальнений тотемно-родовий символ.

У наведеній веснянці згадки про хатинку немає, її заступають „густі корчики". Раніший чи пізніший за походженням цей образ, сказати важко. Одначе кров, про яку йдеться в тексті веснянки однозначно пов'язана з символікою дефлорації. Саме тому вона й викликає радість у „мати-мачухи", яка сама колись пережила подібний стан, і сльози у батька, котрий як глава патрилокальної сім'ї мусить журитися, що дочка після всього, що сталося, має залишити його дім. Мати у такій сім'ї вважається чужою. „Невістка – чужа кістка", – говориться в прислів'ї. Тому вона й називається в веснянці „мати-мачуха". У весільних піснях, які співалися після ритуалу „комори", що був кульмінаційним актом весільного обряду, мати молодої, як правило, змальовується негативно:

Гапка дочку загубила,
А Горпина близняточка на світ породила[55].

Або ще:

Викотили, викотили
Смоловую бочку;

Виманили, виманили
в Пацюрихи дочку:
Положили, положили
На новій кроваті;
Що хотіли, те робили
Чужому дитяти[56].

Почесті за доччину цноту в весільних піснях відводяться батькові молодої:

Темного лугу калина,
Доброго батька дитина
Сім літ по ночах ходила,
Цноту з собою носила[57].

Червону весільну хоругву – „калину", що свідчить про дотримання молодою правил дівочої честі, молодий теж слав боярами до її батька:

Калинонька наша Маруся
Під калиною лежала,
Калину ламала,
Чорним шовком у пучки в'язала
До батинька слала[58].

Посольство, яке посилають другого дня до батьків молодої, так само дякувало батькові:

Спасибі тобі, сваточку,
За твою кудряву м'яточку,
За хрещатий барвіночок,
За запашненький васильочок,
За червону калину,
За твою добру дитину[59].

В усіх цих весільних піснях відбилася патрилокальна родинна ієрархія, дс всім править батько і діти вважаються членами його роду. Символічним втіленням таких стосунків є й текст наведеної веснянки „Ой була в мене мати-мачуха".

По-різному можуть бути потрактовані в ній і „*два вовчики*". Це можуть бути просто свати. Число два при цьому може вважатися звичайним символічним втіленням множини. Вони ж можуть сприйматися і як брати, і як ініціанти, перевдягнені в вовчі шкури, і як прсдставники спільного тотема, і просто як мисливці-злодії, що чатують на дівчину з чужої родини.

Як видно з сюжетів чарівних казок, що становлять одну з найдавніших форм ініціального міфу, екзогамія, в умовах якої тільки й міг виникнути цей звичай, була однією з основних норм матрилокальної сім'ї. Останні періоди існування мисливського суспільства супроводжувалися харчовою кризою, відчутних утрат від якої в першу чергу зазнало жіноче населення. Тенденція його зменшення в північній частині України відчувалася з часів мезоліту. Чоловіче тим часом непропорційно зростало. Тож не випадково в енеолітичному суспільстві коли вже головною колізією була боротьба за жінку, яка, до речі, знайшла свій вияв і в казках.

Найвірогідніше на цей період і припадає становлення такого способу пошлюблення, як умикання. Оскільки згадки про це входять до календарного та родинно-обрядового фольклору усіх народів індоєвропейського походження, то можна припускати, що на більшості європейських терснів цей звичай з'явився не раніше III – II тис. до н.е. На територію України його могли занести племена культур шнурової кераміки, що охоплювали на той час простори від Рейну та Південної Скандинавії до Причорномор'я і Поволжя[60]. Цю міграційну хвилю тут репрезентують середньодніпровська культура та споріднені з нею стжижовська й підкарпатських курганів, що знаходяться на Волині і Прикарпатті[61].

Представники цих войовничих племен, що на думку В.Петрова, спочатку мешкали десь у глухому замкненому закутку, в одриві від тодішнього культурного світу, а на межі III-II тис. з'явилися на місцях колишнього розселення трипільців, позначили місця свого перебування грубими, недосконалими порівняно з трипільською тонкостінною мальованою керамікою горщиками і слідами одомашнення коня[62]. Звичаєвий побут цих войовничих племен найповніше відповідає нормам пошлюблення внаслідок умикання-поривання.

Колективний метод насильного захоплення дівчини, схоже, гарантував і однакове право на неї з боку кожного, хто брав участь у її викраденні. Про це можна судити на основі багатьох прикладів, де молода розглядається як родова власність. У насамонів, за свідченням Гсродота, чоловік „що впсрше одружується, пропонує свою наречену на першу шлюбну ніч усім запрошеним на весілля. І кожний із них після злягання з нею дає їй подарунок, який він приносить із свого дому"[63]. На Болеарських островах родичі та прия-

телі, щоб дістати насолоду в обіймах молодої, приходили по одному від першого до останнього за порядком віку. Молодому це право належало останньому[64]. Цей звичай існував колись і в ірландців[65]. Через руки всіх чоловіків племені мусила пройти перед тим, як належати своєму чоловікові, австралійська молода[66]. На Мурійському березі в разі умикання викрадена жінка на деякий час стає спільною власністю тих, хто брав участь у цьому умиканні[67]. Дуже довго протримався цей звичай у Франції, де хлопці уволікали напівголу молоду навіть з самого шлюбного ліжка, після чого водили з собою полями цілу ніч[68].

Вірогідно, подібний звичай існував колись і в українців. У весільній пісні з Галичини молода крім молодого належить ще й дружкові. Про це свідчить Хв. Вовк, посилаючись на працю О.Рошкевич. У ній у понеділок молодий зняв з молодої барвінок – *„не тікай од мене, лягай зі мною; у вівторок трохи підняв їй спідницю, у середу пішов далі... в суботу закінчив свою працю, а в неділю дав дружкові його частку"*[69].

Сюжет про двох вовчиків, найвірогідніше, відбиває саме той тип шлюбно-звичаєвих стосунків, коли молодою в праукраїнців ділилося вже тільки двоє. Проте один, тобто дружба, уособлював цілий рід молодого. Щоправда, в інших варіантах цієї ж пісні вовчиків буває і три і чотири.

Можна, звичайно, припускати, що вовки могли уособлювати й злодійський рід сватів у цілому, оскільки обрядові весільні почесті для молодої і в пізніші часи закінчувалися, як тільки вона опинялася за порогом батьківської хати. Далі починався глум і випробування, що здавен носили сакрально-ініціальний характер, та згодом набули рис привселюдних кпинів над молодою. Антиповедінка – теж вияв нелюдських норм, якщо вона втрачає свою колишню ритуальну мотивацію. Тож вовче може сприйматися і як нелюдське. Та мотив діління молодою в „густих корчиках" переконує, що йдеться не про весільні символи, а про шлюбно-звичаєвий акт дефлорації молодої її викрадачами.

На наведених текстах веснянок так детально ми зупинилися невипадково. У своєму складі вони мають мотиви, які легко піддаються хронологізації, а відтак можуть служити основою для визначення генези цілого жанру. Щоправда, хронологічний діапазон втілення мотиву діління молодою дуже широкий: від кінця III тися-

чоліття до н.е. аж до кінця I тис. н.е. Не дають вичерпної відповіді й образи вовків, оскільки вони можуть бути символічним втіленням роду, який забирає дівчину. Уточнюють хронологізацію сюжету окремі деталі: дефлорація молодої відбувається в густих корчиках, куди її повели (не понесли) „два вовчики", узявши під боченьки, та зрештою й соколине перо, вмочене у кров дівчини, що стає для батьків звісткою про її шлюб. Вони персконують, що йдеться не про обрядове, а про справжнє умикання, де вовки – тотемно-ініціальна номінація.

На Західному Поліссі, де записана ця пісня, тотемічне значення вовка простежується лише за писемними даними з часів Геродота до наших днів[70]. Геродотових неврів, у яких існував ініціально-тотемічний міф про обернення чоловічого населення в певну пору року на вовків, учені найчастіше ідентифікують з представниками мілоградської археологічної культури. Під час ініціацій юнаки, ритуально зображаючи своє наближення до сакруму, після якого настає переродження, надавали собі зовнішніх рис тотема. Самі ж тотемічні уявлення сформувалися на племінній основі не пізніше раннього мезоліту. Відтак вовк міг фігурувати в цій ролі в широкому колі дочірніх постмезолітичних культур. Принаймні на сьогодні крім мешканців Полісся факти його пошанування відомі серед стародавніх іранців, хетів, греків, германців. На лінгвістичному рівні образ воїна-вовка виразно простежується у тюрко- та монголомовних народів від Байкалу до Дунаю: монголів, бурятів, якутів, киргизів, половців[71]. Настільки широке його розповсюдження, навіть якщо припустити, що засвоєння чужої традиції окремими племенами відбулося на образно-емоційному рівні, свідчить про надзвичайно давнє поширення вовка в значенні тотема.

На Поліссі він міг ужитися в цій ролі в період міграції індоєвропейського населення з азово-нижньодніпровських степів та Кавказу на північний захід. В цей же час та сама міграційна хвиля покотилася на схід[72], внаслідок чого культ вовка утвердився в центральноазіатському регіоні. Про давніше утвердження цього тотема важко навіть припускати, оскільки серед народів, представлених мисливцями на північного оленя, що мешкали на всій європейській частині в дріасовий період, шанобливого ставлення до вовка не спостерігається. На українських землях його поширення найвірогідніше пов'язувати з епохою енеоліту. Значне місце відводилося цьому культу

і в культурі шнурової (мотузчатої) кераміки, що датується епохою бронзи.

В.Щербаківський вважав представників цієї культури пішими номадами[73]. Та як показали наступні дослідження, вони хоч і були скотарями, але мали в своєму користуванні коней для верхової їзди. Це довів ще 1947 р. у своїй лекції „Походження українського народу" відомий український вчений В.Петров[74]. Як з'ясувалося пізніше, ці племена взагалі не були кочівниками, оскільки в період їхньої осілості на українських теренах переважали відгінні форми скотарства.

Господарсько-культурний тип культури мотузчатої кераміки визначали патріархальний уклад життя з досить високим статусом чоловіка-воїна. Основними її рисами І.Свєшніков вважає локалізацію у лісовій і лісостеповій зонах, переважно скотарський напрям господарства, нетривалість поселень, невеликі наземні житла, поширення курганного поховального обряду, наявність крем'яних бойових сокир, велику кількість зброї, вияви патріархального родового суспільства[75].

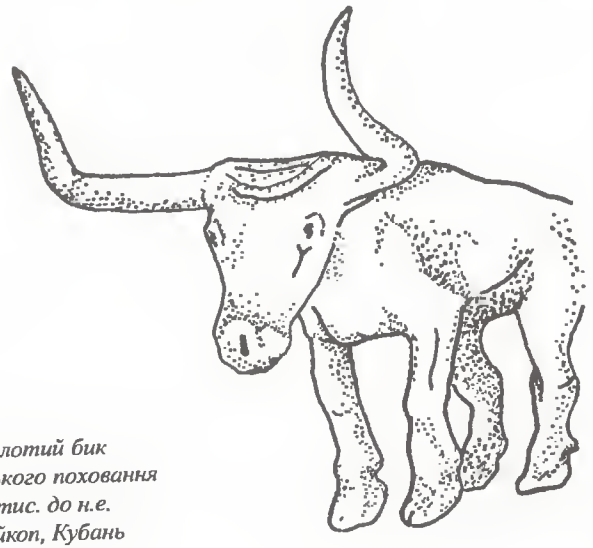
З періодом локалізації на території України цих племен та деякими особливостями їхнього побуту співзвучний і мотив про двох вовків, що діляться дівчиною. За археологічною періодизацією це доба бронзи (II тис. до н.е.). З неї можна виводити й генезу найдавніших мотивів веснянок. Головною їхньою особливістю слід вбачати відсутність солярних мотивів. А основу змісту складала шлюбна тематика з властивим для найпростіших магічно-вербальних засобів способом подачі бажаного за дійсне. Образна система цих співанок дещо нагадує систему ініціальної казки. Навіть за формою вони – ще не ліричні, як пізніші за походженням веснянки, а ліроепічні твори, стрижневу основу композиції яких становить сюжет, близький до казкового. Як уже зазначалося, такі форми календарного міфу були проявом громадського побуту племен, в основі господарства яких було відгінне скотарство. Мотив про умираючу й оживаючу природу в цих міфах іще відсутній.

Календарний міф солярного типу, де мотив про умирання й оживання був центральним, міг виникнути лише в землеробському суспільстві. На теренах України таке суспільство існувало ще в ранньоенеолітичну епоху (V-IV тис. до н.е.) В історії світових цивілізацій воно відомс як трипільська культура (чи культура

Трипілля – Кукутені). Ця землеробська спільність була зосереджена на чорноземах південного заходу України, охоплювала теперішню Молдову та частину Румунії. Поодинокі її пам'ятки трапляються в усій лісостеповій частині нашої держави. Менше торкнулася українського Сходу та Полісся.

Землеробський характер трипільських племен засвідчений орнаментацією їхнього посуду, де значне місце відводиться вегетативним ідеограмам. Та все ж дослідники не знаходять у них жодних символів смерті і оживання природи, зводячи головний їхній зміст до боротьби сонця зі змієм за жінку[76]. Тобто й тут центральною темою виступають шлюбні мотиви. А отже звичні для веснянок мотиви викликання птахів чи відкривання вирію не мали передумов для свого виникнення в цьому суспільстві. Культ родючості, якщо ж і мав місце, то в якихось анімістичних формах.

Існують припущення, що трипільці обожнювали бика і в ньому вбачали чоловіче оплодотворяюче начало. Такий висновок робиться на основі великої кількості статуеток із зображенням цієї тварини, що нерідко виявляються на місцях їхніх посслень. Одначе ніде у фольклорі індоєвропейців за биком семантика вегетативної родючості не простежується. Частіше в цій ролі постає вуж. На території від Аравійського півострова до Українського Полісся побутує



Золотий бик з царського поховання II тис. до н.е. Майкоп, Кубань

сюжет, в якому він інтерпретується як господар поля[77]. В народних повір'ях українців добуті роги вужа приносять хліборобський достаток. Та спочатку їх треба закопати під плодовим деревом. Якщо вродить рясно – відкопати й покласти під бочку зі збіжжям. У жодному з відомих нам випадків не йдеться про їхній вплив на скотарську сферу людської діяльності. Ця особливість, так само, як і притаманний подібним віруванням анімістичний дуалізм (дерево або вродить, або ж усохне), свідчить про безумовний зв'язок таких уявлень з господарською культурою котрогось із хліборобських племен. На теренах України на цю роль найбільше претендує трипільська культура. Основою її господарства однозначно вважаються землеробство. Невідомо, мотичне чи із застосуванням тяглової сили, бо розводили вони й велику рогату худобу, мали також свиней, овець та кіз[78]. Одначе наявність у структурі їхнього землеробства аж трьох злакових культур свідчить про надзвичайно високий на той час рівень аграрного виробництва.

І все ж домінуючим мотивом мальованої кераміки трипільців є вода. При триярусному членуванні малюнка вона заповнює верхній і нижній ярус, крапельками дощу спрямовується в середній. Виходячи з цього, можна припускати, що головною турботою трипільців була турбота про вологу. Вона відбивалася й у змісті їхніх ідеограм. Існують різні припущення про те, яким був клімат цього поясу в період поширення там культури мальованої кераміки.

І. Підоплічко вважав, що він був набагато вологіший але й тепліший. Йому заперечував В.Петров. На його думку, „клімат України за часів Трипілля в III тисячолітті перед Різдвом не відрізнявся од сучасного. Важко сказати, чи не був він дещо теплішим, але в кожнім разі не був вологішим. Наявність іноді двох печей у невеликій кімнаті, на які поділялося тодішнє трипільське житло, здавалося, вказує, що клімат того часу вимагав добре палити"...[79]

Проте добре палити вимагав і підвищений вміст вологи. Відтак остаточним аргументом тут можна вважати зміст самих ідеограм.

Більшість малюнків трипільської кераміки мають у своєму змісті мотив викликання дощу та підвищення рівня грунтових вод. Уособленням цього постають зображення обвислих хмар та високих гребенів хвиль. Як видно з керамічних скульптур цього періоду, в ньому могло існувати й жіноче уособлення подавальниці небесної вологи. В одній з таких статуеток жінка в довгому до землі одязі

тримає на плечах масивну чашу. Можливо, це й є образне втілення Водолляни, Дани чи якогось із їх прообразів. Окремі зображення нагадують набряклі жіночі груди, що теж може сприйматися як символ живлючої вологи. Тож бодай якесь уявлення про жіноче божество – втілення небесної вологи в період Трипілля вже існувало. Невідомо лише наскільки це уявлення було поширене територіально.

Водолляна. Лука-Врублевецька Хмельницька обл.

Зрештою, це ще не був календарний міф у його класичній формі. Сприятливий клімат і родюча земля не давали підстав для розвитку його основної колізії між силами світла й пітьми, між теплом і холодом. У культурі ранніх трипільців вона не простежується, як і солярна символіка, що з'явилася в них дуже пізно. Цілком можливо, що це сталося внаслідок аридизації клімату, що трапилося в II тис. до н.е. Оскільки ж це обумовило колапс трипільської цивілізації в цілому і появу на її землях представників культури кулястих амфор, то й символи сонця, до якого зверталися в своїх останніх молитвах представники зникаючого етносу, в культурі мальованої кераміки дуже рідкісні.

Будь-яка інвазія, а більше того інфільтрація некорінного населення на іноетнічні території не минає безслідно і для самих прищельців. Окремі елементи трипільської міфології, очевидно, увійшли і в культуру їхніх завойовників, (головним чином племен культур лійчастого посуду та кулястих амфор) які, як відомо, були більше скотарями, ніж хліборобами. Можливо міф про умираючого й оживаючого звіра, що цілком природно міг побутувати у цих скотарських у своїй основі племен, пристосований до землеробської дійсності лісостепової зони, в період погіршення клімату дав поштовх для виникнення хліборобського календарного міфу, що був уже оснований на культурі сонця.

Українська міфологія з токи зору походження неоднорідна. Вона складається з багатьох окремішніх елементів, які звести в єдину систему почасти неможливо. Не меншою мірою це стосується й календарних міфів. В українців вони становлять синтез не лише різних епох, а й принципово відмінних культур. Уявлення про носіїв

10. Зам. 4350.

цих культур на сьогодні складаються переважно на основі реконструкції археологічних пам'яток. Вони ж можуть тільки ледь-ледь привідкрити основний напрям думок тогочасного населення, висвітлити лише окремі сфери його світогляду. Найбільше розкриваються на основі археологічних матеріалів уявлення про перебування небіжчиків у потойбічному світі, можливі об'єкти поклонінь, перестороги, пов'язані з дотриманням поховального ритуалу. Будь-які елементи календарного міфу видаються до цього непричетними. Але хіба в тій його частині, де не йдеться про народження і смерть. Адже тільки на основі порівняння з людською смертю могло виникнути уявлення про смерть частини природи. З іншого боку лише спостереження над відродженням природи могли викликати уявлення про людську реінкарнацію. Відтак подальший розвиток цих уявлень міг проходити майже паралельно і в тісному взаємозв'язку. Тож поховальний інвентар іноді може виявитися цілком придатним матеріалом для з'ясування генези та трансформації календарного міфу. Зрештою його універсальність для різних епох і культур викликає такі ж сумніви, як і моногенез у цілому. Вірогідніше, що спочатку існували якісь розрізнені його прояви, що лише згодом окреслили більш-менш чітку структурну основу.

У донеолітичний період міфу про умираючу й оживаючу природу в його вегетативному втіленні не могло існувати, тому що не існувало причин для очікування теплої пори року. Подібні мотиви могли виникнути лише в умовах аграрного побуту. Він же стає основним лише в неолітичному суспільстві. Відтоді стає реальним і утвердження календарного міфу.

2.2. Календарне божество в системі вірувань культу предків. Русальний міф

Русальні уявлення та їх синхронізація. Найдавніші неолітичні культури, що знайшли своє поширення на теренах України, були трупопальними, Тому дають дуже мало матеріалу для реконструкції уявлень їхніх носіїв про потойбічне життя. Можливо, їх і не існувало. В ранніх захороненнях дніпро-донецької культури (існувала з другої половини V – до першої половини II тис. до н.е.) небіжчиків у витягнутому положенні на спині ховали у щільно розміщених одна біля одної індивідуальних ямах. Вохрою ще не посипали. Поруч клалися предмети, які за життя вважалися амулетами: черепашки, зуби оленя, вовка, лисиці, борсука, ікла кабана, кістяні вістря, крем'яні вироби – як бачимо, усе предмети сакрального світу.

Так виглядає нижчий, неолітичний шар маріупольського могильника, що може вважатися найпоказовішим для поховань дніпро-донецької культури[80]. У синхронному з маріупольським вовнизькому могильнику ноги покійника були сповиті[81], що вірогідно, мало служити засобом його упокоєння. Датуються поховання другою половиною V – початком IV тис. до н.е. Зовсім інакше виглядали верхні шари обох могильників, що класифікуються вже як енеолітичні (друга-третя чверть IV тис. до н.е.). Серед них уже трапляються окремі поховання на боку, сидячи або слабоскорчені. Поряд зі звичними іклами кабана простежуються кістяні фігурки та кам'яні сокири. Обов'язковим атрибутом усіх поховань стає посипання небіжчиків вохрою. Фіксується й застосування в поховальному ритуалі вогню (трупоспалення)[82].

Подібна тенденція переходу від трупопокладення до трупоспалення спостерігається і в межах культури лінійно-стрічкової кераміки, що належить до найпередовіших неолітичних культур (датується другою половиною V тис. до н.е.). В межах її поширення основним способом трупопокладення було те ж таки скорчене положення на боку[83].

Дніпро-донецька неолітична культура межувала з культурою лінійно-стрічкової кераміки і цю особливість могла перейняти від неї внаслідок обміну шлюбними партнерами. На користь цієї думки свідчить і те, що скорчені на боці кістяки паралельно з тілопаленням є основним способом поховання і в трипільських пам'ятках України другої половини IV – першої пол. III тис. до н.е. (Вихватинський могильник, Маяки Усатове, Козаровичі, Кирилівські землянки, Підгірці, Бортничі та ін.). Вони виступають напластуванням на культурному шарі лінійно-стрічкової кераміки, тобто можуть вважатися спадкоємцями балканських племен на цих територіях.

Паралельно зі зміною положення тіла небіжчика з прямолежачого на скорчене у похованнях з'являється й червона вохра, в якій часто вбачають крові, а отже й життя. І хоч її застосування в

поховальному обряді, зокрема в басейнах Вісли та Прип'яті, відоме ще з часів мезоліту[84], реінкарнаційної символіки цей атрибут набуває лише в епоху пізнього неоліту в колі культур балкано-дунайського походження.

Для прикладу, на території Північно-Східної Польщі найдавніше поховання в сидячій позі, ногами на захід (ніби покійника щось мало везти в край, де ночує сонце) датується III тис. до н.е. Воно належить лапіноїдам з незначною домішкою нордичного типу. До інвентаря входить добре знайомий з інших неолітичних культур набір ікол диких звірів, зібраний у нашийник. Окрім того, культуру гребінцевої кераміки, до якої належить це поховання, представляє ціла низка предметів південного походження: жіночі зображення, сонячні диски та багато чого такого, що нагадує трипільські пам'ятки[85].

Таким чином балкансько-причорноморське походження уявлень про реінкарнацію на території Польщі видається фактом незаперечним. Мабуть, там само слід шукати й початки календарного міфу з мотивами відмирання й оживання природи. Оскільки ж у неоліті простежуються лише окремі проблиски уявлень про можливість людського переродження, то вірогідніше, що його утвердження у формах близьких до сучасного, тобто де основним календарним явищем виступає весна як пора оновлення природи, відбувалося в пізніші епохи. Найправдоподібніше – в добу енеоліту. Графеми, в яких можна вбачати символи росту, уявляються саме в культурах тієї пори. В трипільській можна знайти символічне зображення обвислих дощових хмар та водяних потоків. А вода – це основний фактор вегетації. В культурі лійчастого посуду – зображення дощу, хмар та паростків. Аналогічні символи можна зустріти і в культурі кулястих амфор, де вони побутували синхронно зі схематичними зображеннями курганів.

З останньою із культур побутування календарного міфу мусило б бути пов'язане якнайтісніше. По-перше, серед графем, зображених на її кераміці, чимало таких, які можуть бути розшифровані як символи рослинного походження. По-друге, достеменно відомо, що значну роль у структурі її господарства посідало вирощування злакових культур. І по-третє, спосіб поховання у скорченому вигляді свідчить, що в цих племен існувало уявлення про відродження небіжчика. Для порівняння у синхронній з культурою кулястих

амфор культурі лійчастого посуду трупопокладення було витягнутим, а отже, втілювало вічний спочинок.

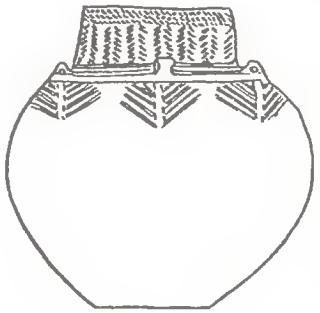
На теренах України, як і в Східній Європі в цілому, культура кулястих амфор в пізніших етапах свого існування синхронна з ранніми культурами шнурової кераміки[86]. В подальших часах, доходячи від середньої течії Дніпра та Підкарпаття до бассейнів Вісли, Ельби, Одеру та змішуючись з тубільним населенням, представники цих племен зробили помітний вплив на універсалізацію як матеріальної, так і духовної культури, можна сподіватися, що й фольклору зокрема. Але, як можна здогадуватися з наявних археологічних пам'яток, спершу функцію такого каталізатора на теренах Центральної Європи взяла на себе культура кулястих амфор. Польський дослідник Я.Ковальчик довів, що в басейні Західного Бугу її носіями зруйновані поселення культури лійчастого посуду. Подібної точки зору дотримуються Ю.Захарук[87] та М.Пелещишин. Останній взагалі зникнення лійковиків пояснює інвазією представників культури кулястих амфор, які просувалися з Волині[88].

Захоплення чужих територій стало наслідком поєднання в звичаях новоутвореного етнічного конгломерату багатьох амбівалентних рис. Про наявність таких в основі вірувань носіїв культури кулястих амфор можна судити хоча б на основі поховального обряду. У них він дуже неоднорідний. Поряд з курганними похованнями трапляються грунтові, відомі й окремі кам'яні гробниці з кількома небіжчиками, що, мабуть, належали племінним вождям та їхнім невільницям. Трупоспалення межують з трупопокладенням.

Цікаво, що навіть на сьогодні на теренах, заселених колись представниками цієї культури, календарний міф має багато рис типологічної спільності. По-перше, це уявлення про реінкарнацію, що однаковою мірою стосується людини і рослинного світу, у зв'язку з чим призводить до уявлень про сезонність інкорпорації небіжчиків у соціум, що припадає, як правило, на весняно-літні місяці. Найчастіше їхній прихід пов'язується з русальною традицією. Щоправда, її календарні межі не завжди чіткі і сприймаються на різних теренах неоднаково. Існують інформації про три-чотири русальних періоди протягом року. Там, де культура кулястих амфор заполонила території, заселені до цього первісними мисливцями, весняний фольклор, що є породженням місцевої традиції календарного міфу,

головним чином репрезентований мотивами парування. Виконання таких пісень припадало переважно на пізню весну. Слабо прижилися тут, як правило, й купальські звичаї, хоч вони за винятком тих, які перейшли в розряд купальських з русальних є породженням дещо пізніших епох, про що буде мова далі.

Дивно, але факт, що на всій цій території дуже популярним є уявлення про міфічний острів серед моря, аналогічний Вирію, що на думку окремих дослідників має близькосхідне походження, але мотиви зимування на ньому птахів значного поширення не мають. Прообрази цього міфічного сполучення можна спостерігати й на топонімічному рівні. Переважна більшість Святих озер перебуває в межах поширення носіїв культури кулястих амфор. Часто острови серед озер теж мають назви Святих. У межах колишнього поширення культури кулястих амфор, а саме серед західних поліщуків побутує міф про важкодоступний острів серед болота, до якого можна дістатися після смерті, вимостивши гатку нігтями, зібраними протягом усього життя. Випадково чи ні, але на територіях, заселених тими ж поліщуками, проте в місцях давніх колонізацій племен гребінцево-накольчастої кераміки таке уявлення відсутнє. Дуже вірогідно, що племена культури кулястих амфор успадкували його на ранніх стадіях своєї історії від представників якоїсь із південних культур, можливо, від тих же трипільців. Адже культура лійчастого посуду вперше простежується на місці розселення пізньотрипільської культури. Згодом її асимілює культура кулястих амфор, яка з другої половини III тис. до н.е. заполонила простори Європи від Середнього Дніпра до

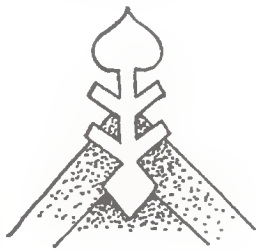


Культура кулястих амфор III тис. до н.е. Енеоліт

Коломийщанський тип трипільської культури мідного віку. (Перша половина III тис. до н.е. – перша половина IV тис. до н.е.)

Графеми культури кулястих амфор на рушнику з Західного Полісся

Ельби та від Карпат до Балтійського моря між Ютландією і Німаном. Зрозуміло, що напластувавшись на інші, не мисливські, культури, культура кулястих амфор отримала й зовсім інші компоненти для творення нових типів традиційних обрядів та вірувань. Та щоб ці розходження були дуже значними, уявити важко. Роль домінуючої еліти, яка належала представникам цієї культури, давала свої наслідки. Принаймні й до сьогодні уявлення культу предків та деякі весільні обряди в межах ареалу їхнього поширення не мають значних розбіжностей. А найбільше спільних рис в особливостях русальних уявлень.



Та ж сама символіка в оздобленні житла с. Пульмо

Русальна календарно-обрядова традиція є найорганічнішим втіленням поєднання вегетативної форми календарного міфу з віруваннями культу предків. У межах етноконтактної зони між Західним Поліссям і Волинню, нам доводилося спостерігати явище культурного взаємовиключення між русальною та юр'ївською традицією. Мешканці волинських сіл стверджували, що русалки бувають більше на Поліссі, а поліщуки переконували,

що на Юрія ворожать на полі волиняни, а в них того нема. Відмінними виявилися й деякі демонологічні уявлення в межах цих сусідніх регіонів.

Суть юр'ївського обряду полягала якраз у принесенні жертви полю. Належало прийти сюди якомога раніше, з першою росою. Поснідавши в полі невдовзі після сходу сонця, слід було закопати в землю шкаралупи від яєць та кістки зі з'їденого курячого м'яса. В деяких місцевостях замість цього качали по полю коржики, які там і залишали.

Випадково чи не зовсім, але північна межа поширення ритуалу закопування шкаралуп від яєць та кісток птахів у межах поліськоволинської етноконтактної зони абсолютно збігається з межею поширення пізньотрипільської культури, тобто проходить по умовній лінії Володимир-Волинський – Луцьк – Рівне – Житомир.

Ритуал принесення жертви адресата не виявляє. Таким можна вважати поле або ж його духа. Вірування в подібних духів-господарів були поширені від Греції до Індії, охоплюючи й близькосхідні країни. У багатьох варіантах усних оповідок на цю тему, уособленням такого божества виступає звичайний вуж[89]. Таке втілення видається природним з кількох причин. По-перше, воно мусило утвердитися в найперших хліборобських осередках, а в пору продуктивних анімістичних вірувань вони, як відомо, знаходилися на степових чорноземах де змій було дуже багато. Там вони зафіксовані навіть у ролі тотемів, а тому цілком природно могли трансформуватися в анімістичних духів-господарів. По-друге, мабуть, мала якісь передумови і природна локалізація змій на полі. Однією з таких нам видається принада тваринного походження, в пошуках якої змії облюбовували посіви. У ролі такої виступала й офіра на зразок юр'ївської. Сліди подібних жертвувань у їх первісному вигляді знаходимо в нащадків прадавніх рільників. Крім уже згадуваної індійської касти Кондги, звичай розкидати по полю кості буйвола відомий у фольклорі тібетсько-бірманського племені качинів. Цінністю одного з їхніх міфів, в якому згадується цей обряд, є його синхронізація з похованням у спущеному на воду човні. Хто конкретний адресат тваринної жертви, так і не ясно, хоча в міфі з кісток спочатку з'являється ціле стадо буйволів, а коли і їх приносять в жертву, на тому місці виростають дерева, що дуже добре плодоносять. Можливо,

подібні уявлення були викликані якимись практичними спостереженнями, оскільки удобрювання поля, а особливо підживлення фруктових дерев останками тварин – факт загальновідомий. Особливе поширення він мав колись у східних народів. Оскільки походження цього господарського винаходу хронологізується садами Семіраміди (IX ст. до н.е.), то важко й уявити, щоб він не знайшов міфологічного пояснення.

Якщо об'єктом такого жертвоприношення вважався дух поля, то з цих інформацій він постає антропоморфним. Його ніби й нема, присутні лише функції. В українському фольклорі це божество постає майже виняткова змієподібним.

За народними повір'ями мешканців Полісся, добуті ріжки вужа, якщо їх помістити в бочку зі збіжжям, забезпечують хліборобський добробут, а закопані під яблунею – небачений врожай[90].

Причиною багатства селянського сина стає привезена з поля гадина, що тут же перетворилася в красну панну і стала йому за дружину (Гнатюк, 1902.–№ 250).

Як і всі анімістичні міфологеми в цілому, змієподібні духи поля позначені дуалізмом впливу на предмет господарської діяльності. Перш ніж покласти роги вужа в бочку зі збіжжям, їх рекомендують випробувати на дереві. Якщо вродить, тільки тоді класти в бочку. Але ж може і всохнути. Та сама модель спостерігається і в випадку з гадиною поля: господарство селянина швидко розрісшись, так само швидко зводиться нанівець, а наостанку гине й він сам.

Подібні уявлення, мають суто землеробський характер, а їх походження без сумніву можна пов'язувати з якимось із ранньохліборобськими племенами. У них анімістичний вегетативний культ був в особливій пошані. На теренах України це могла бути й пізньотрипільська культура. При дотриманні трупопального поховального обряду та домінуванні в світогляді її носіїв анімістичних уявлень не може бути й мови про наявність у структурі її вірувань русальних звичаїв. Адже в їх основі лежить віра в існування різних форм людського життя. Як полінезійських племен, де ці вірування становлять основу міфологічних уявлень, існує переконання, що душа, яка переселяється в потойбічний світ, робить усе можливе, щоб там і залишитися[91]. Типологічно схожими могли бути й уявлення трипільців.

Русальне аграрне божество має зовсім інший характер. Воно набагато конкретніше і має пряме відношення до культу небіжчиків. Головна функція русального обряду майже не відрізняється від хліборобського типу юр'ївського обрядодійства. І в одному, і в іншому випадках вона полягає у сприянні родючості. Але в пору цвітіння жита, тобто на Русальницю, надія в цій справі покладається не на анімістичного духа, а на заставних небіжчиків, до яких належать і русалки.

В українців русалії в основному мали форму поминальних обрядів. У деяких випадках вони своїм ритуальним ушануванням небіжчиків мало чим відрізнялися від Коляди чи Провідної неділі, після Великодня. Дуже яскравим прикладом такого поминання є звичай, якого донедавна дотримувалися у Пульмі Шацького району на Волинському Поліссі.

Протягом усього русального тижня тут в обідню пору залишали на столі хліб, масло, ставили відро з водою і щодня вішали свіжий лляний рушник. Залишивши двері прочиненими, самі виходили з хати, а деколи навіть забиралися з подвір'я, щоб не наполохати русалок, коли вони прийдуть обідати. Удосвіта на тичку під стріхою вішали свіжу сорочку. Особливо дотримувалися цього звичаю в тих хатах, де протягом року були покійники.

О.Веселовський вважав риси поминального обряду головними в русаліях[92]. На подібних позиціях стояв і Д.Зеленін, вбачаючи їхнє походження в заставних небіжчиках, основною функцією яких є постачання вологи. У зв'язку з цим, на його думку, русальний тиждень і відзначається на початку літа. В.Соколова, навпаки, відносить функції заставних небіжчиків в образах русалок до церковних напластувань, а основним у їхній природі вбачає зв'язок з житом, урожаєм, що простежується навіть у пізніх обрядах. На її думку, ця найстійкіша на сьогодні риса колись була основною[93]. До серії духів, що втілюють природу, зарахував їх і С.Токарєв[94].

Одначе російський фольклор мало придатний для з'ясування природи русальних вірувань. Ще П.Шейн зауважив, що такі локалізуються головним чином на півдні Росії. Д.Зеленін тим же регіоном обмежив поширення одного з основних русальних обрядів – „проводів русалки". Та не слід забувати, що „південноросійські", за тогочасною термінологією, землі були заселені українцями або ж знаходилися в межах їх культурного впливу. Більше того для

російської фольклорної традиції не характерні русальні пісні, котрі теж можуть багато чого додати дэ розуміння природи русальних вірувань.

В українських русальних піснях присутні як мотиви рослинного культу, так і поминальні. По всій території України побутує інформація, що русалки танцюють по полю, приспівуючи: „*Ух, ух, соломʼяний дух, дух*" (Чебанюк. – С. 116). Може, такий танець і був своєрідним засобом викликання духа поля, духа родючості. В ігровому контексті він зберігся і в пісенному фольклорі, проте з доповненням: „*Мене мати породила, нехрещену положила*" (Чебанюк. – С. 116). Симбіоз рослинної символіки з культом предків становить і ще одна русальна пісня:

Зав'ю вінки та на святки,
На всі святки, на празнички.
В бору сосна колихалася,
Дочка батька дожидалася.
– Ой батечку, голубчику,
Прибудь ко мні хоть на літо!

(Чебанюк. – С. 114).

С.Максимов наголошував лише на плодоносному впливі русалок. „Де вони бігали й пустували, там трава росте густіша й зеленіша, там і хліб родиться щедріше". Акцентуючи на диференціації цих же мотивів у віруваннях східних слов'ян, переважно українців, В.Соколова зробила висновок, який одначе з такої диференціації не випливає. Генезу русалок вона віднесла до дівчат-утопленицъ, а душі дітей, померлих нехрещеними, визнала мавками. Тут вочевидь не другорядну роль відіграло виведення В.Петровим українського *мавка, навка, нявка* з балто-слов'яно-германської традиції, де воно означало *'померлі небіжчики'*[95].Одначе в українській фольклорній традиції русалка не виступає винятково жіночим персонажем. Жіночість зберігається тільки за назвою. Водночас існує чимало інформацій, що русалками бувають і чоловіки (Давидюк-Аркушин. – С. 34). Жіночий тип цього образу теж не зводиться лише до дівчат. Бувають і літні жінки, що недавно померли. Типологічно ці переконання близькі до тих, які подає Р.Паркінсон як узвичаєні серед жителів о.Новий Мекленбург. „Духи померлих чоловіків, – пише він, – переслідують жінок, духи померлих жінок підкрадаються до чоловіків. Усі живі при наближенні духів ряту-

ються втечею, оскільки вони приносять хворобу, муки і смерть. Щодо духів ненароджених дітей чи жінок, що померли під час родів, то вони відомі тут під назвою *gesges*. Удень вони ходять в образах чоловіків чи жінок, прикрашених особливими запашними травами, тому впізнати їх можна звіддаля"[96].

Хоча в українців русалки теж мають прямий зв'язок із зоною смерті, а відтак і здатність до екстраполяції самої смерті в інші сфери, тут вони не вважаються настільки фатально небезпечними. Це легко пояснити тим, що їх українська інтерпретація знаходиться ближче до розуміння ритуального значення смерті. З іншого боку, можливо, й тому, що в українців віддавна існувало уявлення про можливість ритуального відведення смерті. Для цього існував обряд проводів русалок, до якого в кінцевому результаті і зводиться вся русальна обрядовість. Б.Грінченко описує його так:

У 30-х роках XIX ст. на Чернігівщині сільські жителі вбирали в цей день голови у вінки з трав, яких боялися русалки, йшли до річки і врочисто з піснями проводжали русалок до лісу. Вважалося, що після цього можна було безпечно купатися в річці чи озері[97].

Дещо дивною в цьому описі виглядає просторова поліваріантність образу. Хоч проводять русалок до лісу, самі проводи роблять безпечною воду. Звичайно, дуже легко і просто звести її до поліваріантності самої межі, „того світу", чи зони смерті, але цим питання семантики обряду не вичерпується. Не виглядає переконливим з цього погляду й факт різноплановості образу.

О.Никифоров виявив, що всі річні народно-календарні свята мають однакову обрядову будову і складаються з тотожних елементів, хоч і по-різному відтворюваних. Для кожного властиві:

1) обрядове викликання предків і їх зустріч;

2) частування, що часом дуже затягувалося;

3) проводи[98].

В.Петров втіленнями викликаних предків (дідів, навій) вважав снопа, куща, тополю[99]. З цим важко не погодитися, оскільки антропоморфне начало цих атрибутів виявляється якщо не в самому обряді, то бодай у якихось його окремих деталях. Хоча б, наприклад, тих, що снопа називають „*дідом*" чи „*дідухом*", інколи навіть вбирають у чоловічі штани та сорочку, підперізують червоним поясом (ПВНЦ, ф.2, од.зб.44, арк. 19). „Кущ" та „тополя" вже самі по собі є сугестією фіто- та антропоморфічного. Та сприймати ці атрибутн

як безпосереднє втілення людей в інші форми живої природи, що по-суті є виявом анімативму, немає підстав. Бо чому тоді вони втілюються тільки вибірково в кущ, тополю, злаки? Вірогідніше, що як тополя, так і кущ є втіленням найбуйнішої сили росту, яка переадресовувалася полю, збіжжю, яке там росте.

Що ж стосується русалок, які пов'язані з цими обрядами, то з усіх наявних інформацій про них основним і мало не єдиним обрядом, який їх стосується, є проводи. В структурі обряду вони виступають тим же фінальним елементом, що й потоплення куща. Відтак, зв'язок між обома обрядодійствами досить відчутний.

Там, де існували обряди проводів русалок чи потоплення куща, інформації про них теж мають багато спільного. А відрізняються вони там, де обрядова практика русального тижня відсутня. Вочевидь, це відбувається внаслідок контамінаційних процесів, що мають етногенетичний характер. Скажімо в Росії, де етнічний склад населення визначається значною строкатістю, синонімічними назвами русалки Д.Зеленін наводить „*купалку*", „*водяніцу*", „*шутовку*", „*чєртовку*", „*лобасту*", „*казитку*", „*лоскотуху*", „*криніцу*", „*фалярону*", „*мємозіну*"[100]. Вже з самих тільки назв видно, що походження їхнє було різним. Відтак різною мусить бути й семантика означуваних цими назвами міфологічних істот.

Проводи русалок, як свідчить автор, були відомі лише „південним великоросам" і проходили по-різному. В одних місцях дівчат в самих сорочках і з розпущеним волоссям, що зображали русалок, після русального тижня селяни, озброєні палицями, косами, батогами, виганяли за село (в Рязанській губернії). В інших – русалку проводили врочисто, з піснями. Ще в інших – її зображала солом'яна лялька, яку насамкінець обрядового дійства спалювали чи розривали на шматки, залишали в полі чи кидали в воду[101].

Якщо ж підійти до цих відмінностей із семантичного боку, то різниця між ними не така вже й велика. Кожен із варіантів обряду означає декорпорацію із колективу. Врочисті проводи русалки, на відміну від інших способів, нібито не виглядають як принесення жертви. Та вилучення із общинного соціуму і проведення за межу розцінюється не інакше, як нехтування членом свого колективу, а отже його жертвоприношенням чи принаймні переведенням у статус лімінальних істот.

В одній з русальних пісень співається:

Порох, порох по дорозі,
Гомін, гомін по дуброві.
Ой брат сестру зарубать хоче.
– Не рубай мене у суботоньку,
Зарубай мене у неділеньку,
Положи мене край доріженьки,
Обвий мене барвіночком,
Барвіночком, васильками.

(Чебанюк. – С. 118).

Правдоподібно, тут недільна жертва сприйматиметься як рнтуальна, про що легко здогадатися з таких атрибутів, як барвінок та васильки, співвідносних в українській традиції з весільним обрядом. Суботня ж не матиме цього статусу і розцінюватиметься як звичайне сестровбивство. Зв'язок русалки з зоною смерті простежується і в білоруській звичаєвості. Одначе тут дуже суттєвим її доповненням постає культ родючості. У Симоновичах на Гомельщині на русальному тижні рядили одну з жінок так, щоб не впізнати, і пускали в жито, щоб краще родило[102].

Магією родючості можна пояснити і весь русальний обряд. Та не завжди піддається поясненню зв'язок цієї родючості з декорпорацією представниці людського колективу в зону смерті. Л.Виноградова, вибравши дуже надійний шлях аналізу русальної традиції за основними її функціонально-смисловими параметрами (зовнішність русалок, функції, табу, обрядова практика), змушена була визнати логічну несумісність із зоною смерті житнього поля, що навпаки мало б символізувати життя[103]. З нашої точку зору, теза про алогізм такого зв'язку видається не зовсім умотивованою.

По-перше, локальний просторовий контекст, в рамках якого проводилося дослідження Л.Виноградової, не може вважатися достатнім для з'ясування семантики. В конкретному випадку він не відбив сумарного вираження обряду проводів рядженого в зелень персонажа за межі людського соціуму. Завузький для його з'ясування і східнослов'янський контекст. Поширення уявлень, аналогічних з русальними, в інших народів індоєвропейської групи свідчить про те, що і в хронологічному плані генеза подібних поглядів не обмежується ареалом розселення. Тож вичерпну відповідь безсумнівно, слід шукати на значно ширшому матеріалі.

По-друге, для виявлення первісного значення обряду, а відтак і семантики його окремих елементів необхідне залучення типологічно схожих обрядових версій, байдуже чи в сучасній фольклорній традиції вони належать до русальних, купальських чи юр'ївських. Головне – їхня обрядова суть, взаємозв'язок обрядової жертви з полем, урожаєм.

Наприкінці 20-х років цього століття білоруський дослідник А.Сержпутовський записав на Центральному Поліссі спогади старожилів, які, на наш погляд, відбивають найістотніші характеристики русального обряду. Там на русалку вибирали найгарнішу дівчину, вбирали її повністю лише зеленими гілками та квітами. Побравшися за руки, ставали навколо неї колом і, наспівуючи пісень, водили по полю, по лугу та по гаю. Подібні обходи тривали до півночі. Хлопці в цих забавах участі не брали, щоб не прогнівити русалку (Сержпутоўскі. – С. 102. – № 1070).

Найпоказовішою обставиною цього обрядодійства можна вважати вибраність русалки. Абсолютний критерій при відборі на цю роль саме найкращої дівчини свідчить про збереження обрядом його первісної семантики. Адже відомі приклади, коли русалкою вбирали сироту, дівчину з довгими косами або й просто хто погодиться[104]. В такому випадку обрядове дійство можна вважати вже цілком десакралізованим. Воно ще зберігає форму, але суть уже втрачена.

В іншій інформації, яка на час її запису ще не була звернена в ретроспективу, упорядник подає в тій же ролі замість дівчини її ритуальну заміну. Дівчата на русальному тижні вдягають на голови вінки з квітів, у руки беруть сухий май (троїцьку зелень, клечання) і йдуть до ріки. Там вони роблять з маю ляльку, ніби дівку, називають її русалкою. Спочатку носять ту русалку з піснями по полю, а ввечері підходять до ріки й кидають ляльку в воду. Це називається „топити русалок" (Сержпутоўскі. – С. 101. – № 1069).

Ця інформація прояснює уже жертовний бік русального ритуалу. Якщо ж підсумувати усі три, складається думка, що русальний обряд зводився колись до принесення в жертву найкращої дівчини заради покращення врожаю.

Переважна більшість інформацій про русалок вичерпується їх зв'язком з потойбічним силами природи. Виступаючи представ-

никами своїх родин на тому світі, вони змушені постійно утримувати рівновагу між силами природи і людським колективом, який своєю господарською діяльністю постійно порушує первісний космічний баланс. Нанесені людьми збитки відшкодовуються принесенням ними відступної жертви.

Уявлення про офіру як єдиний спосіб залагодження конфлікту між людиною й природою могли утвердитися ще з часів палеоліту, де жертви чоловічого населення виникали спонтанно. Проте у період тотемістичних вірувань, як свідчать дослідження Дж.Фрезера, навіть смерть звіра не сприймалася як його фатальний фінал. Вона пояснювалася лише як інкорпорація тварини в людський колектив, що відбувалася внаслідок споживання м'яса[105].

Тож фізична смерть вже на ту пору уявлялася як перероджсння, тобто зміна твариною своєї природньої форми. В ранньому рільницькому світогляді, з яким головним чином пов'язані й уявлення про русалок, аналогічні погляди були вже домінуючими. У народних описах про русалок найперше впадає в око їхня зовнішня безтурботність. Такої якості не виявляють ні упир, ні домовик, ні жоден інший фольклорний персонаж, хоч якось пов'язаний з уявленнями про заставних небіжчиків[106]. Тож заставна природа русалок, яку беззастережно вбачав у них Д.Зеленін, викликає сумнів. Мабуть, уявлення про них сформувалися раніше, ніж уявлення про померлих неприродною смертю.

Позбавлені щоденних клопотів людського існування вони танцюють по житі, гуляють, побравшися за руки, співають. І це при тому, що головним у структурі цього фольклорного образу є мотив передчасної смерті. Як будь-які міфічні істоти, що мають зв'язок із хтонічним світом, вони переважно ведуть нічний спосіб життя. В інформації з Колодеж, що на Волині, час їхньої активності триває від полуночі до перших півнів. У цю пору вони заглядають у вікна своїх осель, голосно сміються, плещуть у долоні (ПВНЦ, ф.2, од. зб. 51, арк. 37). У Пустомитах Горохівського району русалки вважаються легкими й прозорими, помітити їх дуже важко, бо навіть трава під ними не вилягає (ПВНЦ, ф.2, од. зб. 83, арк. 34), жито не хилиться (ПВНЦ, ф.1, од. зб. 25, Велимче, арк. 5; ф.2, од. зб. 196, арк. 64)), а іноді *„ниг не видно-ся, а так як пливе"* (ПВНЦ, ФОК, од. зб. 2, арк. 168).

Чи є в русалок ноги, чи натомість бувають риб'ячі хвости – з народних вірувань з'ясувати дуже непросто. По-перше, щодо наявних інформацій, то нема гарантії, що вони цілком ізольовані від літературного впливу. Одначс оскільки русалки виходять з води, то риб'ячий хвіст для них – елемент цілком умотивований. По-друге, народна уява ніколи не акцентує уваги на їхніх ногах. Їх може бути просто не видно за довгим одягом, а їх повну відсутність можна вбачати і в тому, що вони не залишають сліду. В одній з інформацій з Полісся жінка вдосвіта почула, що в саду хтось товчеться. Визирнувши з дверей, побачила там русалок. А коли через деякий час вийшла з хати, то на тому місці, де вони танцювали, навіть роса не була збита (ПВНЦ, ф.1, од. зб. 30, арк. 33).

Найдавніші жіночі зображення з риб'ячою чи пташиною нижньою частиною тіла походять з античних часів. Вчені трактують їх по-різному. Вбачають у них і зображення Великої Богині (Б.Рибаков, А.Голан та ін.), і образ Берегині-Покрови, і т. ін. Однозначно ж можна стверджувати лише те, що в їх основі знаходяться ідеограма непорочної діви Безумовно, не Богородиці, і навіть не матері культурного героя. Що ж до гснези цієї міфологеми, то іншого звичаєво-ритуального підгрунтя, ніж русальні традиції, вона не має. З більшості інформацій русалка постає або як померла до хрещення дитина (без ознак статі, бо остання виявлялася в ім'ї, а воно колись давалося лише при перших пострижинах, коли минав рік від роду), або ж як дівчина-утопленица.

м.Керч. Крим

Нехрещені діти, за багатьма повір'ями, так і ходять черсдою в довгих білих сорочках та бавляться ссрсд жита, побачивши людей, непомітно зникають (ПЭЛС. – С. 117-118, Иванов, 1893. – С. 46). Тип дорослої русалки має зовсім інший функціональний вияв. Маючи чаруючу зовнішність і нерозтрачену жагу кохання, дівчина-утопленица зваблює хлопців і навіть одружсних чоловіків (Давидюк-Аркушин. – С. 78). У фіналі кожної з таких сюжетних колізій неодмінно постає мотив караючого кохання. Ідея про непридатність русалок для взаємин із нею як із жінкою інтерпретується по-різно-

му. Виникають мотивації, що в неї холодний дух (ПВНЦ, ф.2, од. зб. 37, арк. 40), відкрите ззаду нутро (Іоаніді. – С. 61), і зрештою – риб'ячий хвіст замість ніг (Виноградова, 1986. – С. 95. – с.Ремчиця Сарненського р-ну Рівненського обл. та запис автора в с.Менчичі Іваничівського р-ну Волинської обл.).

Мотив про непорочну діву, яка сприяє вегетативній плодючості, теж не виник без якихось сторонніх причин. В його основі, мусили лежати якісь обрядово-звичаєві важелі.

Найпоширенішим мотивом русальних пісень є випрошування русалкою у жінок намітки, а в дівчат сорочки:

Сиділа русалка
На кривій березі,
Просила русалка
В жіночок наміток,
В дівочок сорочок:
– Жіночки-подружки,
Дайте мені намітку!
Хоть вона худенька.
Да аби біленька.

(Чебанюк. – С. 114).

У селах поблизу Шацька на Волинському Поліссі існував звичай у тих сім'ях, де на русальному тижні вмирали дівчата, вішати на ніч на тичці під хатою суху сорочку[107].

Уявлення про те, що русалка потребує сорочки, може бути подвійного походження. З одного боку, воно може асоціюватися з утопленицями, які не мали на собі одягу під час купання. З іншого – певний стосунок до цього, причому набагато архаїчніший і вмотивований ритуально, може мати обряд „куста", який так само відбувався на русальному тижні.

На „куста" вбирали найвродливішу дівчину. Дівчата збиралися в лісі, роздягали її повністю або залишали в самій сорочці, далі з ніг до голови вбирали в зелень. В такому вигляді водили з піснями по селі від хати до хати, де були дівчата, і кожна мати мала винести їм за це сиру, масла, яєць чи борошна. Все це належало „кустові". Така форма русального обряду може вважатися загальноприйнятою, бо так само вбирали й „русалку"[108]. На Гомельщині в Білорусі подібне обрядодійство відбувалося на Купала, та вибрану дівчину-красуню однаково називали русалкою[109].

На Західному Поліссі збереглися інформації про обряди, типологічно схожі до русальних, на Провідну неділю. Таким чином календарні рамки обряду, враховуючи різні місцевості, досить широкі і не обмежуються навіть святом Купала[110]. В наше завдання не входить визначення достовірності цієї реконструкції. Не відкидаємо можливості, що для певної місцевості і в певний хронологічний період таке поєднання двох свят дійсно мало місце. Проте наявні матеріали з української звичаєвості дають підстави для розширення цих календарних рамок.

Для подальшого розгляду питання про походження та семантику уявлень про русалку зосередимо увагу на тих основних її рисах, які в тій чи іншій мірі постають із більшості інформацій про неї, що побутують в Україні. Це – чарівна зовнішність, голизна і недосяжність для безкарного кохання з боку чоловіків. Кожна з цих рис може мати свої варіанти мотивації норм людської поведінки стосовно русалок. Скажімо, у деяких поясненнях мотиву недосяжності русалок для кохання мотивацією постає їхнє малолітство; голизна ж має вигляд „гола, в самій сорочці". Але не це є основним. Контамінація русальних і купальських обрядів – явище дуже поширене. Тож не дарма серед розмаїття назв русального персонажа зустрічається й купавка[111]. Та не лише контамінація може вважатися тут причиною. В деяких варіантах купальського обряду обов'язковим вважається знищення солом'яного опудала, яке дуже часто називається русалкою, або ж потоплення Маринки чи Марени.

Одначе приурочення ритуалу знищення солом'яної ляльки тільки до купальського свята не є загальноприйнятим. Він може мати місце і в русальних обрядах. В одному з типів обряду „проводів русалки", що за територіальним принципом одержав назву південноросійського, замість рядженої використовувалася солом'яна лялька. Її кидали в житнє поле, ховали, закопуючи в землю, спалювали на вогні або ж сплавляли по річці[112].

Усі наведені звичаєві дійства можуть бути оцінені як ритуальний еквівалент справжньої людської жертви[113]. Про це свідчить і заміна рядженої опудалом у наведеному русальному обряді.

Сліди подібних жертвувань не такі вже й поодинокі. 1497 р. у ацтеків під час посвячення храму в Поїнціолоночтлі було принесено в жертву 20 тис. осіб. Ацтеки-жерці вибирали найкращих із шляхст-

них полонених. Жертва жила пишно протягом року, а вкінці її коронували і страчували[114].

Чи не подібне вшанування майбутньої жертви проглядається і в обрядах водіння „куста", „тополі", вшанування лялі, добре відомих в українській звичаєвій практиці?

Звичай водити „тополю" практикувався у Зелений понеділок на Полтавщині. По обіді дівчата збиралися десь у садку, а коли був близько ліс – то в лісі. Водили хороводи, співали, грали ігри. Під час цих забав визначали найжвавішу дівчину і підносили її догори. Тут же прихоплювалися хлопці, брали дівочу обраницю на руки й деякий час так носили. Дівчата тим часом відбирали найкращі гілки зеленого дерева, збирали поміж себе хустки, різнокольорові стрічки, намисто. Підготувавши усе як слід, відбирали „тополю" в хлопців, ставили її на зємлю і починали вбирати. Вона піднімала догори руки, які тут же прив'язували до двох рівних дрючків стрічками, хустками, обвішували стрічками, намистом, лісовими квітками, липовими гілками, зав'язували очі і з піснями водили з одного кінця села в інший[115].

Обряд „лялі" побутував на півдні Волині, де він пов'язувався з Юрієвим днем (23 квітня за ст. ст.). Незадовго до початку свята хлопці готують в умовленому місці „ трон" для „лялі" – лавку з зеленого дерну. У визначений день дівчата майжс з усього села збираються на цьому місці. Кожна приносила з собою щось із молочних продуктів. Починали іграми з загадками. Дівчину, яка найбільше відзначиться, обирали „лялею". На голову вдягали вінок зі свіжих квітів, через плечі навхрест повивали зеленими гірляндами, оздоблювали квітами й вели з піснями до приготовленого „трону". Хлопці зустрічали цю процесію співом еротичних пісень.

Утворивши подвійне коло дівчата з хлопцями ходили за сонцем навколо „лялі", аж поки не усаджували її на „трон". Після цього клали їй до ніг сплетені напередодні вінки, поруч ставили страви, глек з молоком, масло, сир, сметану. І знов утворювали два кола – всередині дівоче, зовні хлоп'яче – і ходили, співаючи „лялі" весільних пісень, веснянок та жартівливих (напевно, знову ж таки еротичного змісту)[116].

Обидва наведені обряди представлені інсценізацією лише першої частини давнього міфічного ритуалу. Один із них завершується

обходом села, другий – після того, як „ляля" роздасть дівчатам вінки, її проводами до хати[117].

Жоден з наведених ритуалів не має логічного завершення. Обрати найкращу дівчину, щоб провести її перебраною по сслу і завести додому? А в чому ж тоді суть обрядового дійства?

В описах, які подає С. Килимник, десь опираючись на свідчення М.Костомарова та М.Грушевського, а десь і доповнюючи їх, наводяться два дивні з першого погляду обрядові дійства, які розкривають цю суть.

Перше – це те, що вибраній на тополю дівчині зав'язували очі. Незрячість, як відомо, – ознака хтонічного світу. За народними повір'ями, що побутують на Західному Поліссі, від русалки треба тікати „проти сонця" (власний архів автора). Таким же чином рятуються і від переслідування змій, які також вважаються ліминальними істотами (власний архів автора).

Своєрідність другого обрядодійства полягає в тому, що при виборі найкращої дівчини відбувається змагання в відгадуванні загадок. В багатьох міфологічних сюжетах загадки загадують русалки:

Ой біжить, біжить мала дівонька,
А за єю та русалонька.
– Ти послухай мене, красна панночко,
Загадаю тобі три загадоньки,
Як угадаєш – до батька пущу,
Не угадаєш – до себе візьму:
– Ой що росте без коріння,
А що біжить без повода,
А що цвіте да без цвіту?
– Камінь росте без коріння,
Вода біжить без повода,
Папороть цвіте да без цвіту.
Панночка загадочок не вгадала
Русалочка панночку залоскотала

(Чубинский, 1872. – С. 190).

В гуцулів загадки загадували при небіжчикові. У північно-західній частині Волині їх загадують на весіллі. Правильна відгадка служить перепусткою для молодого і його бояр через перепони, які створюють, узявшись за руки, дружки молодої (власний архів автора, с.Горішнє Іваничівського р-ну).

Усі наведені звичаї походять з єдиного уявлення про ті труднощі й складні випробування, які виникають при переході в інший світ. Через це загадка й служила одним із перших випробувань ініціанта[118].

Добір найдостойнішої дівчини через змагання в іграх, що виступають імітацією трудових процесів та ритуальної діяльності, та в відгадуванні загадок, може вважатися доказом того, що в першій частині обряду відображено вибір кандидатури для подолання всіх перешкод, які існують при переході в міфопростір.

Друга частина усіх типологічно схожих обрядів з дівочою обраницею, що полягає у віддані їй честі і від Індії до України триває протягом тижня, має прощальний зміст. Отже, наступним етапом мало бути принесення жертви. Звичай жертвування дівчини міг існувати колись у всіх чи принаймні в більшості народів індоєвропейського походження, а індуський вочевидь зберігся ще з часів індоєвропейської єдності. Найвірогідніше, саме він ліг і в основу українських русальних обрядодій.

Жертовна семантика русалки захована в ритуалі її проводів. Відколи з неї знімають весь одяг чи умовно лише його частину, що однаково означає відчуження від атрибутів цього світу, вона сприймається як хтонічна істота. Головним обрядовим символом її потойбічності постає незрячість. Навіть коли очі в неї відкриті, дівчата ведуть „русалку" під руки, обрядово відтворюючи, що вона сліпа.

Проводили русалок „до бору", в жито, за село, на могилки, на міст, до води, тобто, за міфологічними уявленнями, – на порубіжжя, у так звані „зони смерті". Тільки з того часу контакт із русалкою набуває обрядових рис небезпеки. Вона переслідує учасниць обряду (а в ньому брали участь лише дівчата), тягне їх за собою, лоскоче і т.п. Лише від часу проводів вона починає поводитися і як істота, пов'язана з тим світом, а водночас і як жертва, що, за народними уявленнями, прагне забрати з собою (потягнути) когось із близьких. А це вже властивість „заставних" небіжчиків.

Отже, стає абсолютно ясно, що обрядова „русалка" грає роль реальної людської жертви, для якої обиралася найкраща дівчина.

Найдавніші сліди жертвоприношнь молодих жінок чи дівчат виявлені в підкурганних похованнях культури кулястих амфор[119]. У курганах, що, як вважають, належали родовим вождям, поруч з

чоловічим кістяком знаходилося кілька жіночих. Жінку насильно відправляти на той світ, мабуть, як власність господаря.

Історично-побутовий контекст цього звичаю дуже добре відбився в сюжеті „вужева наречсна".

Уподобавши собі біля води дівчину, вуж, доки вона купалась, заховав її одяг. Вийшовши з води, подруги (в окремих варіантах навіть сестри), вдягнувшись, подалися додому (бо так, мабуть, велів звичай), а вона, теж знаючи норми звичаєвого права, почала проситися: „Якщо ти старий, за дочку (служницю) тобі буду, як молодий – піду за тебе. Віддай одяг".

Із-за куща виліз вуж і, повернувши дівчині її вбрання, пообіцяв прийти за нею з товаришами на Петра.

З наступного дня мати почала готуватися до напасті вужів: затикати усі щілини, замазувати глиною, замовила в коваля залізні засувки на двері.

Пригадуючи практику весільної поведінки бояр молодого на українському весіллі, найповніше описану Хв.Вовком[120], усе це можна сприймати лише як передвесільні приготування за умов шлюбного звичаю викрадення молодої за домовленістю. Адже далі в сюжеті у точно призначсний день клубок вужів, виламавши двері (весільний мотив перейми!), вкотився в хату, безборонно забрав дівчину і поніс її до криниці. У царстві вужів (за деякими варіантами – у підводному царстві) просторово-часовий континуум цього світу втрачається. За рік у полонянки народжується двоє дітей різного віку, які не лише добре ходять, а й розмовляють на різні теми. Вона ж збирається разом із ними провідати матір. Одначе перед подоланням межі того світу дівчина змушсна пройти випробування, які загадує їй чоловік: спрясти мичку, яка не меншає, а все більшає від спряденого (в чому, мабуть, проявляється особливість оберненої моделі хтонічного світу, де все навпаки), зносити залізні черевики, спекти хліб, наносивши решетом води.

Усе це загадується почергово і при виконанні кожного з завдань невідомо звідки з'являється бабуся дівчини (тобто прамати, адже німецькою мовою бабуся – *Großmuter*, що означає *Велика мати*). Вона й відкриває внучці таємниці виконання важких завдань.

Небайдужим для синхронізації фольклорного сюжету є зміст цих завдань і спосіб їхнього виконання. Куделю (мичку) виявляється

потрібно кинути в піч, щоб з неї вискочила жаба, з рота якої тягнеться волокно (жаба – нечиста істота, а піч люстрально-апотропеїчний атрибут у віруваннях культу предків). Залізне взуття дуже скоро зношується, якщо його перепалити. Можна носити воду й решетом. Тільки для цього спочатку потрібно намочити його і, посипавши борошном, дати щоб так заєохло.

Усе це в буквальному розумінні. А в символічному жінка лише тоді вважається повноцінною, коли осягне всі премудрості ткацтва, випікання хліба і, можливо, навіть виплавлення заліза, що виходить із необхідності знання його властивостей у тексті казки.

Початками ткацтва вважається сіткоплетіння, яке було відоме ще з часів палеоліту і особливого поширення набуло на теренах сучасної Прибалтики. Прядіння і ткання щільних тканин у Передній Азії засвідчене пам'ятками неоліту. На території сучасної України цей вид занять набуває загального поширення в тшинецько-комарівській культурі (XVI – XI ст. до н.е.)

Головним синхронотипом цієї казки виступає обізнаність одного з її персонажів у властивостях заліза. Тим більше, що наведений мотив є одним із сюжетотворчих. Тож і відбиті в її змісті залишки матріархального культу, і звичаєво-правова норма викрадення дівчини за домовленістю виразно синхронізуються з добою раннього заліза, тобто з I тис. дохристиянської епохи. З огляду на поєднання в одному сюжеті з залізом можна припускати, що приблизно в той же період значення особливого секрету надавалось і випіканню хліба.

Важко уявити завершеність сюжету казки й без мотиву метаморфози. Порушення дітьми езотеричності родового міфу викликає в сюжеті смерть батька. Баба викликала його вивіданим у внуків паролем, і відрубала голову. Не маючи змоги повернутись з дітьми назад, дочка стає зозулею. Зооморфного вигляду набувають і діти.

Метаморфоза дружини, що постає водночас зі смертю чоловіка, означає її вимушену смерть, що диктувалася звичаєвими нормами. Мабуть, про це і йдеться в сюжеті казки. Випадки паралельних жіночих поховань не такі вже й рідкісні в історії племен, що населяли колись землі України. Тому ідентифікація сюжету з побутом якоїсь із археологічних культур на основі саме цього мотиву є справою дуже ризикованою. Набагато надійнішими віхами для їх хронологізації можна вважати деякі господарські процеси, відбиті

в сюжеті міфу. Синхронізовані самим текстом з деякими звичаєво-правовими нормами, ідентифікованими з побутом племен у різні історичні епохи, вони можуть слугувати основною відправною точкою для визначення часових меж виникнення сюжету.

Одним із найпоказовіших таких орієнтирів постає парний шлюб. Перетворення дружини в пташку, що фактично означає її смерть, відбувається внаслідок того, що вона належить (схоже, що на правах патріархальної власності) лише одному чоловікові і не може бути передана комусь іншому так само, як і кінь господаря.

Початки парного шлюбу дослідники хронологізують добою бронзи (II тис. до н.е.), хоч патрилокальна залежність жінки простежується і в дещо раніших періодах.

Як можна здогадуватись із сюжету казки, синхронно з виникненням парного шлюбу побутував і звичай викрадення нареченої за домовленістю. Адже в ньому вуж попереджає дівчину, що прийде за нею у визначений термін. Така звичаєва норма може вважатися закріпленим традицією анахронізмом справжнього викрадення нареченої. Існують усі підстави вбачати наявність такого в представників культур шнурової кераміки та бойових сокир.

Викрадач міг не обмежуватися кількістю дружин. При парному ж шлюбі чоловік має право лише на одну, але її однаково треба здобути традиційним способом. У зв'язку з цим можна припускати, що викрадення за домовленістю як звичаєва норма сформувалося на основі симбіозу двох архаїчних культур, для однієї з яких був характерний парний шлюб, для іншої ж – викрадення нареченої.

В один контекст із цими звичаєвими нормами наведений сюжет вводить знання властивостей заліза, секретів хлібопекарства та шовкопрядіння. Кожне з цих ремесел у тексті міфу подається як сакральне, що можна інтерпретувати як символічні означення ранньої стадії їх поширення.

Якщо ж синхронізувати все це разом, то найбільш хронологізуючим елементом тут можна вважати залізо. Проте, мабуть, було б помилкою відносити усі три явища до особливостей залізного віку. Адже це був період уже загального поширення виробів із цього металу. У тексті ж воно постає як поки що рідкісне заняття. А таким воно могло вважатися і в добу бронзи.

Про початок випікання хліба сучасна археологія не має жодних даних. Хтозна, чи й взагалі можливо їх отримати.

З тою ж таки добою бронзи, щоправда ранньою, що межує з пізнім енеолітом, пов'язується на деяких територіях України (переважно західних) і ниткопрядіння чи, точніше кажучи, його найраніший вид – мотузосукання, що стало ознакою цілої низки культур шнурової (мотузчатої) кераміки. Та це в період середини III тисячоліття до н.е. А в II тис. до н.е. ниткопрядіння було вже явищем добре відомим. Сліди ткацтва виявлені в стжижовській (XVIII –XVI ст. до н.е.) та середньодніпровській (XVI –XV ст. до н.е.) культурах, що теж належать до культурно-історичної спільності культур мотузчатої кераміки та бойових сокир. Проте в тексті міфа не йдеться про волокнопрядіння як таке, а про прядиво з ниток органічного походження. А це, безумовно, шовк. Тож цілком можливо, що перші секрети його ткання існують стільки ж, скільки й секрет випікання хліба за допомогою сита й решета. До речі, казка передає дуже точно, що саме ці предмети уможливили якісно новий спосіб приготування зернової страви. Зернотерка давала можливість приготування каші, затірки, але не хліба.

Є в сюжеті й одна суттєва неточність. Продуцентом органічного волокна в ньому постає не гусениця-шовкопряд, а жаба. Це можна вважати ознакою того, що на території виникнення цього міфу був відомий лише кінцевий продукт – волокно – і зовсім не було відомо, звідки воно береться. У даному випадку нема нічого дивного, бо завдання спрясти куделю дається дівчині на землі її чоловіка, а не на своїй рідній. Для українських ініціальних казок універсалією чужого краю для випробування юнака найчастіше постає територія із субтропічним кліматом. Що ж до казок про ініціальне випробування дівчини, то вони дуже рідкісні і на основі самих лише сюжетних особливостей виявити найперше місцезнаходження виробництва шовку не так просто. Проте субтропічний клімат тут був першою необхідністю, бо в інших умовах популяція шовкопряда не спостерігається.

Наше уявлення про хронологічні межі виникнення цього сюжету будуть неповними без врахування його географічних рамок. На сьогодні на нього в однаковій мірі претендують литовці, білоруси та українці. Тобто умовно він міг би вважатися балто-слов'янським, бо поширений на території від Балтійського до Чорного морів. Якщо в основу хронологізації сюжету покласти виробництво заліза, що могло б вважатися найбільш надійним часовим орієн-

тиром, то в добу раннього заліза тільки на теренах сучасної України проживало 17 різних племен. Найобізнанішими з секрстами його виплавлення могли бути ті, що жили в безпосередній близькості від Закавказзя, де воно було відоме з першої половини II тис. до н.е. Одначе навіть приблизна ідентифікація його виготовлення з якимось одним чи з групою племен – справа вельми ненадійна. Вся річ у тому, що в сюжеті міфа йдеться про ранній період заліза. А перші вироби з нього були відомі ще за доби бронзи. На сьогодні відомі намистини з єгипетських пірамід, що датуються 2800 р. до н.е. та кинджал з шумерського Уру (2200 р. до н.е.)[122]. Яким чином і до кого в межах залізного віку воно потрапило раніше , чи й узагалі секрет його виплавлення був здобутий конвергентним способом, на сьогодні встановити неможливо. До того ж у міфі йдеться про залізо, як про щось рідкісне, невідоме на землі жінки, настільки ж екзотичне, як прядіння шовку чи випікання хліба. Звідси головна героїня постає як представниця цивілізації, що мешкає неподалік від племен, прсдставлених усіма цими екзотами.

Прототип такого взаємосусідства можна вбачати між шумерськими плсменами та скотарською культурою мотузчатої кераміки. Більше того, й чоловіка, що на землі своєї нареченої має вигляд вужа, а на своїй рідній стає звичайною людиною, не можна розглядати інакше, як представника степового тотема. Адже плазуни вважалися покровителями лише у степових племен. Тож чоловік-вуж – така сама тотемічна номінація, як у Геродота – неври-вовкулаки чи у „Слові о полку Ігоревім" – лисиці, вужі, що вживаються на означення половецьких родів, а поряд з ними полоцький князь-вовкулака, далекий нащадок тих же нсврів[123].

Першою культурою в господарському типі якої хліборобство займало провідне місце, на теренах, означсних поширенням сюжету про чоловіка-вужа, була зарубинецька, початок якої датується лише III ст. до н.е. До цього ж часу хліб тут, як і в наведеному сюжеті міг вважатися екзотом.

У шнуровиків, що займали ці території з другої половини III тис., основним був скотарський напрям господарства. Він зумовив домінування цього способу виробництва і в культурах, що виникли на його основі пізніше. Самі ж шнуровики становили коло споріднених культур, що наприкінці енеоліту – на початку доби бронзи мешкали на значній частині Східної , Середньої і Північної Європи,

тобто в повній відповідності з межами поширення сюжету, що нас цікавить. Характерними рисами їх побуту, крім уже згаданого скотарського напряму господарства, були невеликі наземні житла, чашо- та вазоподібний посуд з мотузчатим та ялинковим нарізним орнаментом, крем'яні та кам'яні з округлими отворами для держаків бойові сокири, патріархально-родове суспільство. Їхні обличчя належали до протоєвропейського антропологічного типу. Більшість дослідників вважає їх недиференційованими балто-слов'яно-германцями[124].

Окремі елементи землеробства у них уже існували. Про це свідчать знахідки серпів (стжижовська – XVIII –XVI ст. до н.е.) та зернотерок (городоцько-здовбицька культура – остання чверть III – перша чверть II, тобто XXIII – XVII ст. до н.е.). Проте шлях від серпа і зернотерки до випікання хліба досить тривалий не лише в технологічному, а й в історичному плані.

Описаний казковий сюжет відображає той період міфічних уявлень, коли жертвою з боку роду вважалася будь-яка дівчина-відданиця. Таку міфічну оболонку мав патрилокальний моногамний шлюб. Якщо порівняти її з міфологемою русальної жертви, то вона значно пізніша за своїм походженням, бо по суті вже є не жертвою, а її відступним еквівалентом. У деяких варіантах казки цей ритуальний обман отримує подальший розвиток. Вужевим боярам рідні спочатку підсувають курку, потім гуску, ягничку і лише насамкінець змушені віддати й саму дівчину. Неминучість такого обману знайшла свій ритуальний вияв у весільному обряді, коли молодому замість його обраниці виводять з комори перебраного чоловіка, стару бабу, іншу дівчину. Русалка ж – не відступна, а навпаки найдостойніша сакральна жертва.

З сюжетом про чоловіка-вужа синхронізується фінальний тип русальної жертви. Як кожна пересвідчитися, періодом її десакралізації була доба бронзи, а найімовірнішими носіями цієї традиції – племена культур мотузчатої кераміки. Як і в більшості племен цієї доби, у них вже добре помітні сліди солярного культу. Русалці ж, не властиві не лише його прикмети, а й взагалі будь-які астрономічно вивірені календарні орієнтири. Обрядодії, що мають типологічну схожість з русальними, в українських обрядових традиціях тривали з травня по липень.

Отже, сліди сакрального жертвоприношення дівчини слід шукати в попередніх культурах. Як відомо, культура мотузчатої кераміки майже в тих самих географічних межах прийшла на зміну культурі кулястих амфор.

Характерною прикметою доби бронзи було уявлення про метемпсихозу – перетворення людського єства в різноманітні форми живої природи. Це уявлення побутувало й серед племен, що заселяли на ту пору землі України. Культурі кулястих амфор, ці уявлення могли бути ще невідомі, оскільки у ній не набув масового застосування навіть поховальний обряд. Поховання небіжчиків у межах жител та на поселеннях, що спостерігаються від верхнього палеоліту й до енеолітичної епохи, сприймається як „своєрідне жертвоприношення, що повинно було забезпечити спокійне життя їхнім родичам на цьому світі, а не як справжній поховальний обряд (що виник пізніше, очевидно вже в бронзовому віці")[125]. На такі почесті могли претендувати лише найдостойніші. Втіленням такої вибраної жертви фактично постає й русалка.

Важливе місце в структурі вірувань про таких небіжчиків посідав страх перед їх поверненням. Правдоподібно, він був прикметою всієї доби неоліту, включаючи й епоху міді. У похованнях культури лійчастого посуду зустрічаються кістяки з відчленованими нижніми кінцівками або ж черепом[126]. Подібне простежується на цих же територіях і в наступних культурах доби бронзи. В похованні стжижовської культури виявлено кістяк з ампутованими ступнями[127]. Отже, повернення небіжчика і тут вважалося небажаним. Обрядове втілення бажання відгородитися від русалки, що, мабуть, так само уособлює хтонічний світ, є основним і в фінальній частині обряду її проводів. Що ж до потенційних носіїв сакральної форми цього звичаю, на роль яких, з огляду на географічний фактор, найвірогідніше могли б претендувати племена культури кулястих амфор, то приблизно з третьої чверті III тис. до н.е. вони займали величезні території від середньої течії Дніпра до Ельби та від Карпат до Балтики між Ютландією і Німаном.

За своїм етнічним складом це населення було досить неоднорідним. Це видно з розмаїття форм їхніх поховань, серед яких трупоспалення межує з трупопокладенням, кам'яні гробниці з кількома небіжчиками (мабуть, різних соціальних рангів) з курганами та грунтовими похованнями. Щодо групових поховань, то якраз вони, на думку Ю.Павленка, можуть вважатися ознакою появи прошарку

племінних вождів, що могли мати по декілька невільниць[128]. Це були скотарські племена, що поволі просувалися в напрямку Центральної Європи та Прибалтики, поступово асимілюючи місцеву людність за моделлю „домінуючої еліти". При злитті їхньої культури з культурами корінного населення, безумовно, формувалися місцеві і то не лише мовні, а й культурно-матеріальні видозміни, що залежали як від чисельності місцевих груп, так і від умов зовнішнього середовища. Для прикладу, якщо у степових племен у видовому складі стад у межах цієї культури переважала дрібна рогата худоба, у Подніпров'ї – бик та кінь, то в західних областях, де було багато листяних лісів – свиня та велика рогата худоба[129].

Незважаючи на певні господарські відмінності при формуванні регіональних типів культури, в духовній сфері модель, „домінуючої еліти", як правило, виявляється більш прогресуючою. Відтак у межах тієї частини германо-балто-слов'янської мовної спільноти, формування якої визначалося інвазією культури кулястих амфор, сюжет про вужеву наречену загальновідомий. Те ж саме можна сказати і про поширення в цьому ареалі русальної традиції. Одначе обидва ці явища не мають поширення в межах того ж таки мовного субстрату, коли йдеться про території, куди ця культура не заходила. Ще Д. Зеленін зауважив, непопулярність русалки в російському фольклорі[130]. Водночас у ньому майже цілком відсутній і сюжет про викрадення дівчини вужем.

Що ж до зв'язку сюжету про вужеву наречену з русальною обрядовістю, то він видається незаперечним з кількох причин. Найперша – календарна: і сватання вужа, й повернення дочки до матері відбувається в один і той же календарний термін – у Петрівку. Приблизно в цих же календарних межах буває й Русальниця. Після неї, а пізніше, за християнською традицією через тиждень після рівнодення, від дня св. Петра бралися шлюби. У цей же день у сюжеті міфу відбувається й викрадення молодої, рівно через рік – страта вужа та метаморфоза його дружини й дітей. Відтак повернення дочки, що перебувала в підводному царстві, до матері як типологічно, так і семантично нічим не відрізняється від мотивів повернення до своїх осель дівчат, які померли на русальному тижні, тобто русалок.

Для них у деяких місцях Західного Полісся на русальному тижні ставили у дворі відра з водою, а на парканах вішали рушник,

щоб вони могли вмитися та перевдягатися[131]. У селах Шацького району звичай ритуального частування русалок дотримувався лише в тих сім'ях, де були небіжчики протягом року. *„На Русавницю кладуть у нас їсти по столах русавкам. Рушничок вешають. Ставлять на стил воду, масло, хліб кладуть. І дехто каже, шо буде понад їжане. Русавке приходять, у кого є вмерли. А в кого нима, то й ни ставлять, бо ни прейдуть"*[132].

Отже, є всі підстави вбачати в русалці духа померлої родички. На Ратнівщині у Волинській області від русалок не відхрещуються, бо вважають, що вони святі[133]. У Зліїві на Чернігівщині родово-групова залежність русалок виявлялася в тому, що кожен дівочий гурт міг мати свою русалку[134].

Відтак родовий характер мусила мати й русальна жертва. Її вияв знаходимо і в сюжеті про вужеву наречену. Там представниця середнього покоління (мати) живе на цьому світі, а старшого (баба) і молодшого (дочка) знаходяться в потойбічному. Покоління правнуків, що народилося на батьковій землі, тобто в сакрумі, на цьому світі виявляється нежиттєздатним. Таким чином, непридатним для проникнення в сакрум з сюжету постає тільки середнє, найжиттєздатніше покоління. Вразливість інших поколінь випливає або з похилого віку або ж неминучості проходження ініціації, що зближає людину зі смертю. Серед розповідей про русалок представники середнього покоління трапляються тсж у цій ролі не часто. Головним чином русалки – це діти та молоді дівчата. Та на Західному Поліссі, де цей образ досі побутує в обрядовому контексті, трапляються й дещо інші уявлення:

„Казале, шо русалке з умерлих. Ходять воне вилеке з вилекиме (маються на увазі, дівчата. – В.Д.) *маленьке з маленькиме, а стареї осибно"*[135].

Як правило, в описуваному регіоні, незалежно від вікової стратифікації, русалки показуються лише родичам:

„Колесь давно сусідка розказувала. Пушла вона з дитеною в поле полоти. Вона поле, а дитена бавиться коло жета. Аж пудиходить до її і каже: „Мамо, яка та наша тітка дурная! Окутала ноге внучаме, пов'язалася хусткою і ходить із жета в жето". – „Яка тітка? Тітка ж умирла..." – „Нє, мамо, я її тилько шо в жете бачила"[136].

В окремих селах Любешівщини вважалося, що русалками стають усі небіжчики:

„Казали, шо то вмерлиї в русалний тежднь ходели. Баба розказувала, шо пушле на поле з хлопчиком. Вона полола, а дитюк пушов в жето. Так йому показалися русалке! Диде, жунке, діте. І вин замітив діда з гулию на голові. То баба зразу признала, шо то дід умер такей і от показався дитюкове"[137].

Деградація русального міфу. Якщо образ русалки-дівчини сприймати як ритуальну жертву, відомості про яку, як подання „богу ізобілія Купалі" згадуються в Густинському літописі (історичній пам'ятці XVII ст.), то всі інші його типологічні відгалуження є результатом переосмислення та заміни (підміни) цієї жертви. Найвірогідніше, в міру послаблення страху перед божеством почало формуватися уявлення про можливість ритуального обману. Приклади ритуального заміщення жертви її подобою не такі вже й поодинокі. Замість дівчини – "куста" на Купала топлять у річці звичайне деревце або солом'яну ляльку. Справжнього жертовного бика заступає солом'яний, але результат принесеної полю офіри той самий: солом'яний бичок приносить у казці дідові з бабою багатство. Якщо зважити, що подібне заміщення відбувається в контексті анімістичних вірувань, що, як уже відзначалося, належать до неолітичної аграрної культури, то цілком природно, що подібні підміни могли знайти свій вияв і в пізніших уявленнях. Це відбувається тоді, коли поховання небіжчиків стає загальноприйнятою нормою, що, на думку М.Чмихова, можливе лише з кінця мідного – початку бронзового віку. Нечисленні ж раніші поховання він відносить до жертовних. Зрозуміло, що про підміну жертви за цих умов не могло бути й гадки. Вона з'явилася значно пізніше. Переосмислення її могло відбутися в період утвердження держави, коли кожен окремо взятий індивід складав опору суспільства. Людське життя становило найбільшу цінність, бо було головним засобом примноження багатств знаті. Причиною до утвердження такого суспільства міг послужити соціальний та екологічний катаклізм, що виник на рубежі доби бронзи. Відбулися міграції і справжні війни, збільшилося число полонених, зросла соціальна нерівність, змінилася навіть етнічна ситуація[138]. Знать пізнала смак розкошів. За старими ж канонами саме її представники вважалися найпершими претендентами на у роль жертви. Їм

же нічого не бракувало і в земному житті, тому на якесь краще вони могли й не прстендувати. Це, мабуть, стало однією з причин утвердження уявлень про допустимість відступної жертви. Якщо в родині й без того вмирали діти, то жертовна функція відводилася їм. Так само могли не офірувати дівчини, коли помер хтось черсз старість. Цілком зрозуміло, що уявлення про кілька різновікових поколінь русалок виникали внаслідок певних переосмислень. Адже вони не вважаються загальновідомими, та все ж у народному календарі с.Жаховичі на Гомельщині русальні тижні відзначають аж тричі на рік: Великодній, на Трійцю та на Різдво[139]. Зрозуміло, що в такому випадку мусила існувати й вікова диференціація: коли і яка з груп русалок провідує родину. Узвичаєність цієї залежності помітна навіть у сучасному фольклорі. Адже всі ритуальні дійства зимового поминання небіжчиків пов'язуються з дідами, а всі весняно-літні – тільки з дівчатами.

Проте ці традиції могли увійти в українську звичаєвість незалсжно одна від одної. Адже відомо, що крім русальної жертви в один із періодів української етнічної історії побутував і звичай принсення в жертву старців – „дідів". Не будемо зупинятися на ньому окремо, оскільки він детально описаний у монографії Н.Велсцької[140]. Загостримо увагу лише на тому, що попри цілу дискусію щодо автснтичності цього звичаю серед українців[141], сюжети про його побутування до сьогодні можна зустріти в Галичині та південно-західній частині Волині. Фігурує він під назвою *„справляти погопини"*. Мовляв, у зв'язку з тим, що коли старця, прив'язаного до саней, спускали з гірки за селом в ущелину, то в селі тільки чули, як гопнуло.

Можна було вважати цей ритуал архаїчним різновидом тризни. Одначе вона постає з літописів у формі громадського обряду. „Погопини" ж – суто індивідуально-родовий ритуал. Про це видно й з самих сюжетів. Відвезти батька за село обов'язково збирається лише один із синів (можливо, наймолодший, бо завжди у таких сюжетах присутній дуже дрібний дідів онук). Мешканці села довідуються про цю подію уже в момент її скоєння. Реагують на це теж дуже буденно: *„Вже хтось нині погопини справляс"*, – кажуть, почувши своєрідний стук від провалля[142].

Дуже ймовірно, що зимове вшанування небіжчиків пов'язане з практикою таки цього жертовного обряду. На користь такого

припущення свідчить і те, що лише в межах традиційного побутування сюжету про *„погопини"* існує звичай спалення *„дідуха"* третього дня Коляди. Тож цілком вірогідно, що й традиція внесення *„дідуха"*, і уявлення про старих русалок пов'язані в українській звичаєвості з жертвоприношенням старців, що побутувало в якійсь з культур епохи енеоліту. Це мусило бути хліборобське населення. Про це можна судити як на основі самого сюжету, що містить мотив хліборобського недороду, так і з календарної звичаєвості, втіленої в атрибуті снопа – *„дідуха"*.

Зрештою, зв'язок з хліборобською культурою виявляє й русальна жертва. Вона пов'язувалася або з урожаєм, або ж із викликанням живильної вологи – роси, що однаково асоціюється з родючістю. Зв'язок русалок з полем, житом, житньою соломою (досить пригадати зміст їхніх приспівок під час танців: *„Ух, ух, солом'яний дух, дух!")*, є незаперечним. Що ж до культури кулястих амфор, з місцями поширення якої збігається побутування русальної традиції, то вона хоч і містила в собі елементи хліборобства, та вони не були в ній визначальними. Більше того, русальна традиція відома й поза межами поширення цього етнічного субстрату. Наприклад, на Балканах, де вона мала значення поминального обряду. Тож цілком вірогідно, що наявні в русальній звичаєвості елементи аграрної магії племена культури кулястих амфор успадкували від своїх попередників або ж перейняли від асимільованих етнічних груп. Обряд в цілому ж вбирання дівчини деревцем, що має всі підстави вважатися основним у структурі русальних дійств, чи натомість звичайне прикрашання та потоплення деревця спостерігається в народному календарі від Великодня до Купала і в усіх випадках завершується жертвою воді чи вогню, що своїм змістом майже не відрізняється від найдавніших способів поховання.

Жодна з культур енеоліту, не мала в своєму світогляді уявлень про смерть як цілковитий спокій. Життя в них вважалося вічним, таким, що лише міняє свої форми. Це було основоположним переконанням епохи. До категорії істот пов'язаних родинними стосунками з людьми і наділеними здатністю періодичного повернення на білий світ належать і русалки, що можна також вважати фактом їх зв'язку з уявленнями тієї доби.

У перше прагнення запобігти небажаній реінкарнації простежується в культурі лійчастого посуду (друга половина IV –

перша половина II тис. до н.е.). І пізніше воно нагадує про себе на тих же територіях пам'ятками шнурової кераміки (II тис. до н.е.). В обох випадках для досягнення мети тіло небіжчика розчленовували на частини. Що могло служити передумовою для таких поховань – уявлення про можливість небажаного магічного впливу небіжчиків на врожай чи їх здатність забрати з собою когось із родичів – на сьогодні встановити важко. Одначе поховання біля Буглова Тернопільської області свідчить на користь першого припущення. У ньому череп померлої відокремлений від тіла. На місці голови знаходився циліндричної форми керамічний кубок. Відрізані кістки ніг лежали обіч кістяка[143]. Ідентифікується поховання з однією з культур мотузчатої кераміки.

Оскільки ж труп жіночий, а племена, з якими ідентифікують це поховання, мали патрилокальний устрій, то похована могла сприйматися тими, хто розчленував її тіло, як чужачка, що здатна приносити шкоду в автохтонне середовище. З огляду на керамічний кубок, що, напевно, був заповнений рідиною, вона загрожувала тим, що могла збирати з полів росу.

Переосмислення багатьох традиційних уявлень, відбувалося в епоху бронзи. В пізній її період, за спостереженням М.Чмихова, відбувалася й уніфікація поховальних обрядів. Внаслідок цього виникає уявлення про обожнення душ померлих та одержання ними небесного безсмертя [144].

Мабуть, саме відтоді й почали втрачати своє первісне значення вірування про русалок. Оскільки обожнення перестало залежати від дотримання жертовного ритуалу, до них могли прирівнюватися й інші небіжчики. Звідти може походити й переконання, що русалками стають усі померлі, навіть чоловіки.

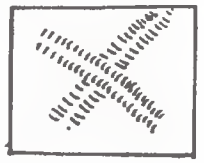
2.3. Купальський міф, його семантика та походження

Зміст і структура купальських обрядодійств. Аридизація клімату, що відбувалася на межі епох енеоліту й бронзи, спричинилася до справжньої революції як на побутовому, так і на культурному рівнях. Якщо неолітичний хлібороб найчастіше звертався подумки до джерел вологи, про що свідчать археологічні

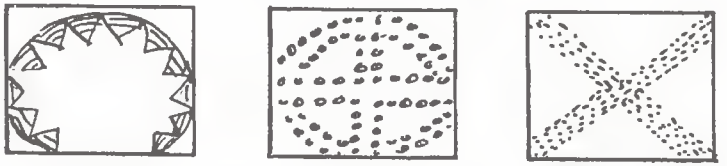
Викликання дощу. Наскельне зображення з Уралу

графеми відповідних культур, то, починаючи від епохи бронзи, все помітніше місце в його думках посідають джерела тепла. З кінця енеоліту з'являються графеми, що більшістю дослідників пояснюються як символи вогню. Найчастіше вони мають вигляд навхрест складених полін. Одне з таких зображень відоме з кераміки культури лійчастого посуду, де воно й візуально нагадує розпашілі головешки.

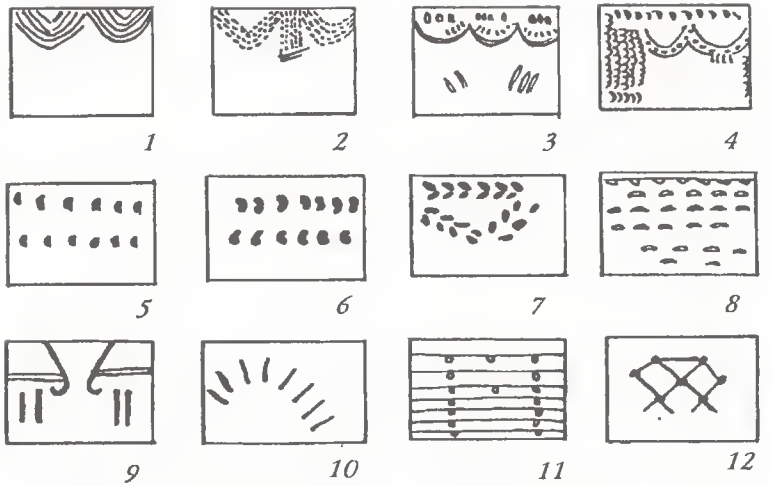
Дещо ширше представлена типологія вогняного символу в культурі кулястих амфор. Зате символів, що могли б бути витлумачені як хліборобські, в ній дуже мало.



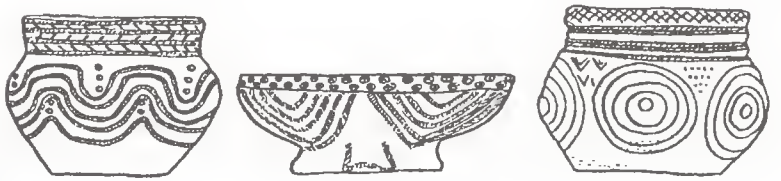
Зображення солярного диска з'являється в культурах епохи бронзи. Для цього періоду він настільки ж типовий, як для неоліту символи хмар слідів свійських тварин чи засобів для доместикації худоби. Десь на шляху усвідомлення сонця як джерела достатку виник і купальський міф. Адже головний його зміст – пошлюблення сонця з водою. Ясна річ, що генеза подібних уявлень стала можлива



лише в умовах помірного клімату, що поступово формувався в добу бронзи. Серед культур цього періоду, що мали поширення на землях сучасної України, найповніше символіка сонця й дощу представлена в донецькій катакомбній, що датується епохою середньої бронзи[145]. Сонце в таких малюнках подається у вигляді концентричних кіл, що нагадує зоровий ефект „граючого" світила, про який часто згадується в купальському фольклорі. Вода ж, як і в неолітичну споху, зображена сферичними символами, щоправда, на відміну від неолітичних, концентричними та потовщеними внаслідок штрихування.



1-6 – графеми культури лійчастого посуду, 7-12 – культура лінійно-стрічкової кераміки



Донецька катакомбна культура. Епоха бронзи

У „Рігведі", що вважається літературною пам'яткою цієї доби, сонце подається в образі колеса, яке котиться по небу[146]. У тшинецько-комарівській культурі трапляються зображення у вигляді п'яти відцентрових пар пучків, що нагадують сонячні промені. Одначе А.Голан вважає, що в той період зображення солярного знака мало вигляд тільки концентричних кіл[147].

Етнічна ситуація в епоху бронзи зазнає кардинальних змін. Набагато відчутнішими на значній території Європи стають близькосхідний та передньоазійський культурні компоненти. У зв'язку з цим М.Чмихов припускає, що, можливо, саме в цей період відбувалася найперша світова війна, яка докорінно змінила етнічну й культурну ситуацію[148].

В умовах інвазії коли більшість європейських площ були густо заселені, природнім міг бути симбіоз культур, що призводив до їх асиміляції. Мабуть лише в такий спосіб на значних європейських територіях утвердилася й нова форма календарного міфа, що мав солярне вираження. У процесі його адаптації до автохтонних традицій, вірогідно, формувалася й купальська обрядовість. Внаслідок неминучої в таких випадках контамінації до неї увійшло й чимало русальних елементів.

Контамінація хоч і близьких у народному календарі, та все-таки функціонально різних свят, якими виступали Русальниця та Купало, могла мати різні причини. Найвірогідніше, астрально вивірене свято Купала перебрало на себе окремі обрядодії Русальниці. Органічне злиття цих двох форм обряду дуже виразно простежується в одній з інформацій з сучасної Білорусії: *„На Купало ми русалку загонялі на грушу. На грушу вянкі кідали, а потим іх на гради на капусту носілі, коб вусєнь нє єв. Ми русалку рабілі з першай дзевкі. Яна коси разпускала і лезла на грушу, што на Погонах стаяла. Там сядзєла [...] Потом скікає з туй груши и пужає дзєвак и хлопцав...”*[149].

Оскільки русалкою і тут обирали найкращу дівку, не виникає сумніву, що першородна основа цього персонажа була русальною, в інших діях він більше нагадує купальську відьму. Схожа русальна традиція простежується і в купальському обряді с.Замошшя Лельчицького району на Гомельщині. Там на Купала, коли молодь збиралася за селом, *„адна раздєваєца и робіца русалка”*[150].

У контамінації в купальському обряді елементів двох свят неважко переконатися, на основі аналізу його основних компонентів купальського обряду.

За визначенням В.Камінського, купальська обрядовість українців сумарно зводилася до таких обрядодій: 1) вшанування купальського деревця хороводами навколо нього; 2) розпалювання багаття; 3) спалювання або потоплення деревця; 4) спалювання кулів соломи чи опудала; 5) стрибання через вогонь; 6) влаштування ритуальної вечері[151]. В.Маркевич акцентує увагу ще на двох структурних компонентах, які можна розглядати, як підготовчі. Це – вінкоплетини й приготування купальського деревця та виготовлення солом'яної ляльки[152].

Незаперечно самобутніми в структурі цих обрядодій видаються лише культ сонця й культ води – двох космогонічних елементів, що становлять основу світотворення. Спонукою до створення сакруму, необхідного для їх поєднання, служить імітативна магія в формі ритуального проміскуїтету. В купальському фольклорі він інтерпретується як інцест.

Солярне походження має й час відзначення купальського свята. Адже воно випадає на день літнього сонцестояння. Одначе не в цьому суть. Прикладів календарного зміщення обрядодій в українській традиційній культурі не так і мало. Головну роль у з'ясуванні питань синхронізації та хронологізації будь-якого із видів календарного міфу відіграють не календарні рамки, а структура обрядового дійства, набір його компонентів. Купальські ритуали та вірування виявляють два таких комплекси. Це пошлюблення молоді, що містить елементи ритуального гетеризму. Інша сторона стосується відьмарства. Вона головним чином реалізується мотивом відбирання молока у чужих корів. Цікаво, що купальські вірування гуцулів представлені лише цією другою стороною. За свідченням В.Шухевича, єдиного комплексу колективного купальського святкування там не було, натомість існувала ціла низка індивідуальних дій, пов'язаних з відьомством[153]. Тож цілком вірогідно, що ці дві сторони купальської обрядовості з'явилися незалежно одна від одної.

Уявлення про магічність купальської ночі, безумовно, має солярне походження. Ефективність магічного впливу цієї пори завжди пов'язується з апокаліптичною рівновагою, що постає в образі межі. Остання може мати не лише просторове вираження (ліс, поле, ріка, які є природними перепонами між селами, а давніше – й між племенами), а й часове (між двома днями, роками, літом і зимою). Втілення в купальському святі часової моделі цієї межі (між літом і зимою) вбачав О.Потебня[154]. Зрозуміло, що для утвердження подібних уявлень потрібен високий рівень астрономічних знань, адже природа в цю пору не проявляє спаду літніх ознак, а навпаки їх нарощує. Невипадково купатися в багатьох місцевостях починали тільки після Купала. Проте жодна з археологічних культур аж до початку залізного віку цього рівня не виявляє. Якщо ж говорити про астральну символіку в фольклорі в цілому, то більш-менш

виразно вона проявляється лише в замовляннях, колядках та весільних піснях, пов'язаних з хліборобською традицією. Щодо останніх, то вони могли утвердитися вже після втрати купальським обрядом значення весільного. В обрядах, що супроводжувалися цими піснями, головним атрибутом виступає ритуальний хліб, а він у цій якості міг використовуватися лише тоді, коли порою весіль став осінньо-зимовий період. На Купала ж випадав переднівок і використання зернових страв було обмеженим. Тож не випадково й головними купальськими стравами вважалися сир, масло, яйця.

Шлюбна семантика. О.Курочкін пов'язує купальське свято з початком шлюбного сезону[155]. Ю.Климець вбачає в ньому ремінісценції оргіїстичних дійств молоді внаслідок наскоків у цей день парубочих громад на чужі дівочі гурти[156]. Подібна практика на теренах сучасної України дійсно була поширена тут з часу оселення племен культури шнурової кераміки. До цього парубочих об'єднань, які займалися викраденням дівчат, схоже, не існувало. Оскільки ж паралельно з парубочими існували й дівочі об'єднання, то купальська оргія у визначений історичний період могла виступати єдиною формою укладення шлюбних стосунків. Про шлюбний статус купальського обряду свідчать деякі залишки норм звичаєвого права.

Після Купала молоді пари наймали хату, найчастіше у вдови, сходилися туди й жили на пробу як подружжя. В Нуйні Камінь-Каширського району Волинської області подібний звичай під назвою „гірки" проіснував до кінця 30-х років XX ст. У XVIII ст., як свідчить „Універсал гетьмана Скоропадського 1719 р." він був поширений і на решті українських земель. У ньому зокрема говориться: „... Нам повідомляють з різних місць, що в наших полках, в містах, містечках і селах багато молодих людей (своєвільних) чоловічої і жіночої статі і неповнолітніх дітей, замисливши собі безчинне гуляння – вечорниці, наймаючи у подібних собі легковажних осіб приміщення для цього і, збираючись там по ночах, купали справляють: ігри, танці і пиятики, на яких бувають „галаси" і зачепки до звадок, ... до того ж під час таких зібрань чиняться різні ексцеси: гріхи блудні, розтління дівчат, беззаконне прижиття дітей, ... про що нам повідомляють з різних місць.

Тому ми, бажаючи вивести в нашому народі ці „безчинні" зібрання ... наказуємо... щоб з цього часу... на згадані вечорничні

зібрання, а до того, які припадають на Петрівочний піст ... ніхто, ніколи і ніде не сходився і жодного безчинства, галасів і звадок затівати не наважувався..."[157]

В цілому „гірки" своєю звичаєво-обрядовою стороною мало чим відрізнялися від практики лісових братств та великої домівки, описаних В.Проппом та іншими дослідниками[158].

У подібному звичаєвому середовищі остаточно сформувалася й правова роль весільної дружки, яка до приходу свашок виступає єдиним повноправним „чином" з боку молодої.

Купальська жертва. Дещо осібно і від шлюбної теми, і від теми відьомства знаходиться купальська жертва у вигляді деревця чи солом'яної ляльки. Попри це саме вона й становить найчисленнішу групу варіацій усіх купальських обрядодій.

Семантику купальського деревця пояснюють по-різному. В.Пропп трактує його і антропоморфну ляльку як уособлення родючої сили землі. На його думку, втілення божеств рослинної родючості, яке відбилося в купальській ляльці, пройшло три фази розвитку. Спочатку втіленням родючості землі вважалося дерево. Потім виникло уявлення, що сила родючості може відділятися від дерева й набувати антропоморфних ознак. Насамкінець антропоморфний символ одержував ім'я (Ярило, Кострома, Морена, Купало)[159].

Солом'яна лялька. Греція

Не диференціює семантики деревця і ляльки й Н.Велецька. За її переконанням, „зрубане деревце чи гілка, навколо яких відбуваються ритуальні дійства і молодіжні ігрища, за функціональним призначенням ідентичні ляльці-чучелу: вони є символом посланця на „той світ"[160].

Що найбільше їх об'єднує, то це тривалий у часі процес виготовлення. Оскільки невдовзі після тривалих приготувань настає знищення ритуального атрибута, то, мабуть, його роль була настіль-

„Дерево життя" на зображеннях з Єгипту, Месопотамії та Ассирії

ки непересічною, що з ритуального боку виправдовувала затрачені зусилля. Важливими для її розуміння здаються способи знищення ритуального атрибута. Їхня особливість полягає в тому, що вони цілком відповідають найдавнішим способам поховання, що їх М.Чмихов відносив до ритуальних. Найчастіше деревце або ляльку топили. Рідше спалювали на купальському вогнищі, щоправда це стосувалося лише ляльки. Ще рідше її роздирали на шматки і розносили по власних городах чи й просто розкидали по полях. Подібний спосіб знищення був поширеним в білорусів[161].

З усіх наведених способів постає очевидним відображення ритуальної смерті. Перестрибування через вогонь, прояви гетеризму, вечеря можуть сприйматися в такому контексті як елементи тризни. Відтак постає питання, втіленням чиєї смерті вважати потоплення деревця чи спалення купальської ляльки?

Якщо слідувати за В.Проппом, то родючої сили землі. Після купальського свята і справді припиняється ріст злакових і трав'янистих рослин, які досягають на цю пору достигання. В білорусів тільки після Купала починалася колись косовиця. Невдовзі після цього починаються жнива і в українців. Подібне тлумачення було б абсолютно співзвучне з висновками представників міфологічної школи, які трактували Купало як свято в честь повороту сонця на зиму і завмирання всіх плодоносних сил після літнього сонцестояння[162]. У принесенні жертви учені-міфологи вбачали ритуальне відображення смерті божества, яке називалось Купалою. Одним із перших цю думку заперечив М.Костомаров[163]. Аргументованим

і грунтовним було й спростування О.Соболевського. Дослідивши традиційну народну лексику, де Купали вживаються переважно у множині, вчений дійшов висновку, що подібні назви можуть мати лише свята, і в жодному випадку це не може стосуватися божественного номінанта[164].

Окремі вчені вбачали в купальській ляльці символ демонічного втілення зими і смерті. До такого висновку спонукала одна із її назв – Марена (від *mor, moris*, що означає смерть). Подібну семантику можна було б вбачати в російській Костромі – ляльці, спаленням якої завершувалися масові гуляння на масницю. Адже це свято дійсно втілювало проводи зими. Проте обряд проводів стосується лише тих свят, які у своїй світоглядній основі опираються на культ предків. Подібна структура їх відзначення диктувалася звичаєвими нормами вшанування небіжчиків. Календарне ж божество, якщо уявлення про таке взагалі існувало, могло мати лише опосередковане відношення до звичаю проводів.

Ритуальні дійства, пов'язані з закликанням, вшануванням і проводами духів небіжчиків, в українській обрядовості спостерігаються лише у двох календарних святах – Русальниці та Коляді. Купальське свято не випадало ні на початок календарного сезону, ні на його закінчення. Не випадало воно й на жоден із тих періодів, коли влаштовувалися проводи предків, у зв'язку з чим могло перебрати на себе їхню ритуальну практику. Попри це Ю.Климець у структурі купальських вірувань зауважує чимало рис, які до культу предків мають пряме відношення[165].

Б.Рибаков, переконавшись у безпідставності вбачання в купальській жертві уявлень, пов'язаних зі смертю календарного божества, висловив припущення, що „можливо, етнографічна лялька – відгомін історичних людських жертвоприношень"[166]. У заміні посланців на „той світ" їх антропоморфним зображенням Н.Велецька вбачає загальну тенденцію історії ритуалу[167]. Цілковиту вірогідність того, що „антропоморфні ляльки чи їх обрядові еквіваленти – купальські деревця... уособлювали людей, яких віддавали на смерть" відзначив і Ю.Климець[168].

Із цим можна повністю погодитися. Та малоймовірно, що абсолютно ідентичні в купальському обряді лялька й деревце, яке називають *вудолом, гільцем, вильцем*. Воно, як видно вже із самої назви, може асоціюватися і з вегетативною родючістю, і з дощем.

В антропоморфній солом'яній ляльці ці ознаки відсутні. Найістотнішою відмінністю між лялькою і деревцем є та, що лялька може бути не тільки потоплена, а й спалена на вогні, з деревцем подібна практика була неприпустимою. Якщо не було річки, його кидали в рів, копанку, калабаню чи в зароєті кропиви, тільки не палили.

Типологічно найближчими до спалення ляльки можна вважати ритуальні спалення на купальському вогні півня[169] чи кінського черепа[170], в яких також можна вбачати ритуальні еквіваленти людської жертви. Спалення черепа до всього іншого має пряме відношення до такої. У Симоновичах на Берестейщині його називали відьмою, прикріплювали до жердини і кидали чим попало аби збити в вогонь[171]. Дещо ширшу географію побутування цього звичаю на Західному Поліссі у 20-х роках XX ст. подали польські дослідники К.Нітш і К.Мошинський[172].

Диференціацію жертвоприношень на ті, які відбуваються у формі потоплення, та ті, що мають форму спалення, можна простежити й на археологічних пам'ятках. У розкопках залізного віку на місцях колишніх озер трапляються кістки людей з ознаками насильницької смерті. Такі знахідки виявлені в болотах Швеції, Норвегії, Данії, Німеччини, Ірландії, рідше – В Шотландії та Англії. Одні дослідники вбачали в цьому сліди жертвоприношень злим духам, що мешкали в болотах, інші вважали, що це мало сприяти родючості полів[173]. Усі ці пам'ятки виявлені в кліматичному поясі лісової зони. Тож, мабуть, саме в таких природних умовах на межі II-I тис. до н.е. скупчувалися племена, які застосовували у своїй обрядовій практиці ритуал потоплення.

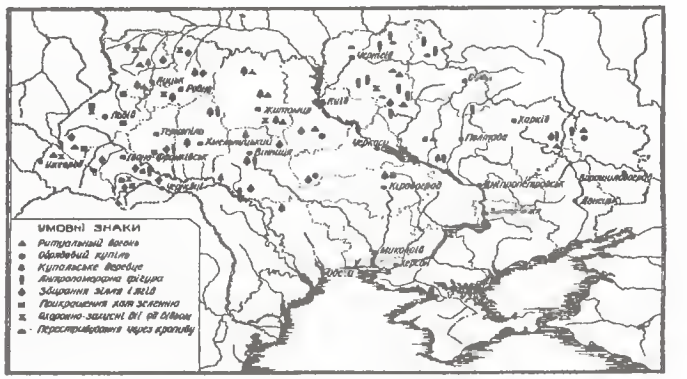
У цей же приблизно час у лісостеповій смузі Європи з'являються зольники, матеріалом для вогнищ яких служили солома й сміття[174]. Б.Рибаков дійшов висновку, що це й були перші ритуальні вогнища на честь сонця, що мали за мету розігнати й відлякати нечисту силу[175]. Цікавою особливістю цих зольників трьохтисячолітньої давності була та, що на них теж неодноразово знаходили людські кістки і навіть уцілілі скелети[176].

Звідси можна робити висновки, що ще й на межі залізного віку в Європі синхронно співіснували два різновиди ритуальних жертвоприношень, які корелювалися кліматичними умовами. Відтак і заселяти ці території мусили племена з різними виявами господарсько-культурного типу. Оскільки ж практика ритуального

потоплення стадіально раніша, ніж спалення, можна передбачати напрямок поширення традиційного розпалювання ритуальних вогнищ з півдня на північ. Як бачимо, до північноєвропейських околиць Європи цей обрядовий атрибут не дійшов ще і в добу раннього заліза.

Цікаву закономірність, що підтверджує це припущення, можна простежити й на основі номінації дня літнього сонцестояння в різних європейських народів. У шведів він називався *midsomar* (дослівно середоліття), у поляків –*sobotka*, у французів – *Saint Hans* (Св. Жан), у болгар – *Яновден*, у словенців – *kresu den* (день вогню), в албанців –*flakagait* (день полум'я). Як бачимо, чим далі на південь, тим вогняна семантика свята має більше поширення у його номінації.

Диференціація способів жертвоприношення головного купальського атрибута, що полягає в його потопленні або ж спаленні, спостерігається і в межах самої України. Антропоморфна лялька з соломи, яку в більшості спалюють, трапляється переважно на Лівобережжі, а на Правобережжі лише спорадично по Дністру, в решті ж регіонів цього ареалу в ролі купальського атрибута використовувалося деревце, яке в кінці свята топили. Місцями найбільшого його розповсюдження в кінці XIX – на початку XX ст. були Західне та Центральне Полісся й Середнє Подніпров'я (див. мапу).



Побутування основних компонентів купальської обрядовості на Україні в кінці XIX — на початку XX ст.

(Мапа Ю.Климця)

Втім два способи ритуального жертвування людей чи їх обрядових атрибутів вочевидь основані на причинах етнокультурологічного плану. З огляду на тексти купальських пісень, стає очевидним, що на окремих територіях купальські звичаї колись насаджувались з тою ж наполегливістю, що пізніше викорінювались. Про це свідчить і український фольклорний матеріал:

Котра дівка на Купайлі не бувала,
Щоб вона сіла та й більше не встала.
(ІН, ф.1, оп.2, од. зб. 307, арк. 5)

Або:

Хто не піде на Купало,
Щоб йому ноги поломало.
(Там само).

З багатьох розповідей можна почути, що тих, хто не ходив на це свято, вважали відьмами. Жодне з поширених у Європі календарних свят, у тому числі й пов'язаних з ритуальним очищенням, поголовної участі в ньому не вимагає. У жодному випадку не інкримінується й відьмарство залежно від участі чи не участі в обрядовому дійстві. З нашої точки зору, причиною такого тісного переплетення мотиву відьмарства з уявленнями купальського дійства послужили не настільки уявлення про апокаліптичність цієї ночі, що примножує чаклунську силу, наскільки сама етнічна ситуація, в якій вживався на значних територіях купальський обряд. Як правило, мотиви про чаклунів та відьм найживучіші на пограниччях. Причиною ж виникнення такої ситуації є наявність етнічного субстрату. За цих умов завжди існував страх перед інородними чаклунами.

Доба бронзи, яка послужила періодом тотального поширення в Європу солярної символіки, а отже й ідеологем, пов'язаних з нею, була заодно й початком формування нового етнічного субстрату. Оскільки ж він формувався внаслідок асиміляції пришельцями корінного населення, то в його межах на рівні обряду, на рівні міфології, протягом дуже тривалого часу мусило існувати протиставлення „наше – ваше". При цьому чужі свята ігноруються, незвичні обрядодії розцінюються як відьмарські. Сприйняття іноетнічного культурного компонента як ворожого є дуже давньою особливістю співіснування різних за походженням культур. Наведені пісні відбивають той стан утвердження купальських звичаїв, коли їх недо-

тримання уже сприймається як аномальність, що піддається загальному осуду. На основі цього можна уявити, наскільки прийшлий компонент, закладений у купальській обрядовості, був відчутніший від традиційного. Схоже, що рівно на стільки ж була помітнішою була й перевага місцевого населення.

Ще однією особливістю доби бронзи, на противагу попереднім періодам, було те, що завойованих і підкорених народів у цей період не знищували, а перетворювали в рабів. Власне із цього й починається світова історія державотворення.

На межі II-I тис. до н.е. обрядові звичаї, подібні до купальських, про що можна судити на основі зольників із соломи і сміття, мали значне поширення на землях, де тепер проживають італійці, серби, чорногорці, словенці, іспанці, австрійці[177]. Крім згаданих народів аналоги купальського свята відомі болгарам, чехам, білорусам, полякам, росіянам, литовцям, німцям, англійцям[178]. Водночас навіть у межах українських територій ритуальний вогонь у комплексі з солом'яною лялькою має дуже обмежений ареал поширення. В центральній та північно-західній частині переважав ритуально-звичаєвий комплекс, у якому потоплення деревця, поєднувалося з уявленнями про відьмарство. Тобто, для цієї території характерним можна вважати перехідний тип від русальної до купальської жертви. І лише в східній частині України поєднання ритуальних вогнів і принесення в жертву солом'яної ляльки виглядає природно.

Важко не зауважити, що обрядова практика, пов'язана з купальським деревцем, є багатшою, ніж та, де використовувалась лялька. Вже лише це дає підстави думати, що вона поєднала в собі два календарно близьких свята: русальне й купальське. Що ж до обряду спалення ляльки, то це спрощений варіант русального. На користь такого припущення свідчить навіть те, що в жодному із його проявів не трапляється псревдягання живого персонажа. Його повністю замінив обрядовий еквівалент. Це можна вважати свідченням того, що купальські звичаї поширилися на територію сучасної України тоді, коли справжні людські жертви відійшли в минуле, а на їхньому місці опинилися ритуальні підміни. Це у свою чергу могло статися лише тоді, коли поховальний обряд утвердився як загальноприйнятий, тобто в епоху бронзи.

Проте існують приклади, коли й з замінником справжньої жертви поводилися, як із справжньою, до того ж не лише у фінальній

частині потоплсння чи спалсння. У рапорті священника з Охтирки на Слобожанщині Михайла Зіньківського 1769 р. повідомлялося духовному правлінню, що в його парафії в днь Івана Хрсстителя хлопці й дівчата встановили псрсд ворітьми якогось ідола „купала" чи „марина", одягнутого в жіночс вбрання та прикрашсного квітами й зслсними гілками. Псрсд ним поставили стіл, на якому стояв посуд з якимось напоєм. Біля нього дівчата співали богопротивних пісснь, а потім понссли того ідола по сслу[179].

Подібний звичай П.Іванов записав у Арапівці. Там „марину" виготовляли з трави, вдягали дитячу сорочку й намисто і прикріплювали все цс до стовбура з гілки чорноклена, якого закопували на вигоні чи в слободі. Псрсд лялькою ставили стіл, застелений білою скатертиною, клали хліб і грудочку солі. Узявшись за руки, дівчата ходили навколо стола, співали купальських пісснь. Після цього фігуру несли до річки, роздягали й кидали у воду[180].

На перший погляд складається враження, що описано нс купальський, а русальний обряд, тобто водіння „куста" чи „тополі". Б.Рибаков на основі аналізу зображень кількох ритуальних горщиків чсрняхівської культури (II-IV ст.), які він вважає давніми слов'янськими календарями, встановив, що русальні свята на ту пору тривали з 19 по 24 чсрвня і закінчувалися Купалом[181]. Алс оскільки в основі русальної обрядовості лежить культ всгстативної родючості, внаслідок чого свято й припадало на пору квітування жита, а купальський обряд позбавлсний цієї ссмантики, то цілком логічно напрошується висновок, що він є звичайним нашаруванням на русальну обрядову основу. Тому частина його ритуалів є звичайними русальними і пов'язана з магією родючості, інші ж, пов'язані з купальськими вогнями, належать до давньої шлюбно-звичаєвої практики.

Лялька, персд якою ставили стіл з наїдками й напоями, а потім топили в річці, нс сприймається інакшс, як символічнс втілсння дівчини-царівни, котра в індуському обряді приносилася в жертву полю, аби викликати його родючість. Що ж до літнього сонцсстояння, то цс, звичайно, дсщо запізніла дата для провсдсння ритуалів, скєрованих на посилення всгетації. Але в багатьох місцсвостях вона нс є й остаточною. У південних слов'ян цсй псріод тривав від Юрія до Пстрівки. В цсй час побутував звичай ритуальних обходів полів з мстою викликати дощ. Обряд називався „додола-

пепсруда". Окрім вшанування водяного божсства, що було ритуальною основою дійства, до його структури обов'язково входили такі елемснти, як прикрашання дівчат зсленню та квітами, ритуальна трапеза[182]. Зовні це мало чим відрізняється від русальних „кустових" та запозичсних від них купальських дійств.

Псренесення жертовних обрядів на більш ранню пору спостсрігалося й у дсяких селах Західного Полісся: „*У сьватах у виликодних снопа вемолотяного вберуть, як дивчину, поставлять на слинчик. Принисуть до рики да - бабух у воду. Вона й попливла з водою у спудници й хустци*"[183].

На основі наведсних фактів можна припускати, що тєрмін принесення ритуальної жєртви нс мав чіткої калсндарної рсгламснтації і міг визначатися господарською доцільністю, як наприклад, обряд викликання дощу. Одначс систєма псріодичних жєртвоприношснь полю спостсрігається в українській обрядовості від Юрія до Коляди. На Юрія – у формі закопування в зсмлю яєць. Від Великодня до Купала – потоплсння обрядового дєрсвця чи ляльки, на Коляду – спалення дідуха.

У всіх трьох формах спостсрігається вияв магії родючості. Яйця, рідшс кістки, закопували в зсмлю, коли жито тільки починало набирати сили росту. Можливо, яйцс втілювало тут форму акселсрації, яка пєреадрєсовувалася врунам. Потоплсння Водола служило засобом викликання дощів. Спалсння „діда" – для послаблсння холоду. Гуцули робили цс на Великдснь. А сам обряд так і називався „гріти діда".

Кожсн з наведсних обрядів мав і статево-віковий цснз. У юр'ївському обов'язковими учасниками були діти, які мали покотити коржик по полю, а потім пєрскотися чєрєз голову й самі. Русальні свята обмєжуються участю дівчат. На Коляду у Кутрові Горохівського району Волинської області три дні свят на дідухові спали, а потім обв'язували ним дєрєва (ПВНЦ, ф.2, од. зб. 58, арк. 6). Подібний звичай, дс на „дідові" нс лише спали, а й бавилися, а на Степана спалювали на полі, побутував і в Сморжєві Радєхівського району на Львівщині (ПВНЦ, ф.3, од. зб. 30, арк. 17).

У навєдених прикладах маємо можливість нс лишс вбачати корсляцію між віковим складом учасників обряду жєртвоприношення і ритуальним атрибутом цієї жєртви, а й виявити прообрази справжніх жертвоприношень.

Перекочування через голову в ритуальній практиці багатьох індоєвропейських народів вважається символом переродження. Напевно, таку ж семантику має й звичай перекочування дітей на Юрія. Цим вони символізують людську офіру, яку підмінюють закопаним у землю яйцем – екзистенцією дитяти. Доповненням цього переродження чи скоріше його довершенням можна вважати коїтус господаря й господині в полі, що в ритуальній мові називалося „ходити качати яйця"[184]. Реліктова символіка принесення в жертву дитини проглядається і в звичаї, за яким в Україні дівчата в посушливу пору носили на схрещених руках маленьку дівчинку, котра хлюпала водою з відра на житні посіви.

Наявність русального жертвоприношення дівчини підтверджене багатьма фактами духовної й матеріальної культури й не потребує доведення. Привертає увагу хіба що форма ритуального сквівалента у вигляді гільця. В цьому, мабуть, відбилася обрядова практика водіння „куста" Спочатку зелень служила атрибутом виокремлення майбутньої жертви з людського колективу. Згодом же деревце чи гілка цілком виключили участь ряженого персонажа. Пізніше воно стало ще й символом дівчини-відданиці у весільному обряді.

Жертвопринесення дідів з українського фольклору відоме лише на основі сюжету про відправлення предків на той світ, що його детально дослідила у своїй монографії „Язичницька символіка архаїчних слов'янських ритуалів" Н. Велецька . Вона переконливо довела, що такий звичай існував у всіх східних слов'ян. Реконструкція цього обряду виглядає так:

На Масляну санний поїзд з престарілим жерцем чи іншим поважним чоловіком об'їжджав довколишні села, а сини чіпляли до нього санчата з престарілими та недужими батьками. Завершивши об'їзд, ті санчата спускали з крутого берега до річки, де старі й знаходили свою смерть, а жрець ступав у багаття, щоб „вознестись на небо"[185].

Про існування подібної звичаєвої практики на значно ширшому просторі свідчать античні джерела. Флак згадує, що колись шістдесятилітніх дідів скидали з мосту. Потім у часи Геркулеса перестали це робити, але з поваги до давнього звичаю почали відтоді кидати в Тібр очеретяні уподібнення людей[186]. В українських легендах страта дідів мотивується нестачею хліба і завжди відбувається в

зимовий період. Таким чином зимове жертвування людей похилого віку замикало річний цикл ритуальних жертв. Правдоподібно, що вікова стратифікація офірувань викликала й уявлення про різні категорії русалок чи точніше – духів небіжчиків. на Західному Поліссі досить поширеною є думка, що русалками стають усі померлі: *„Хто вмер, то после року всі йдуть у русалки"*[187].

Невідомо яким чином русальниця набула рис родинного поминального свята, але що уявлення про річний термін, необхідний для перетворення небіжчика в русалку, спричинилися до цього, то це безсумнівно. Очевидно через це в деяких селах Західного Полісся на русальному тижні родина викидала надвір одяг померлого. Після цього його знімали і вивішували вже тільки через рік, коли небіжчик міг прийти русалкою (ІН, ф.1, оп. 2, од. зб. 304, арк. 100). У Киселині Іваничівського району на Волині вважалося, що як побачиш русалку, чужим не можна розповідати, а тільки своїм (ПВНЦ). Такий тісний зв'язок родового й загальностнічного, що внаслідок закріплення в календарному обряді сприймаються як загальнолюдське, свідчить про дуже давнє походження русальних вірувань і ритуалів. Звідси цілком зрозумілим стає і їх загальноєвропейське поширення.

Світоглядну основу русалій становлять культ вегетативної родючості та культ родових небіжчиків, які цій родючості мали сприяти. Культ предків, що полягає насамперед у вшануванні померлих родичів, сформувався пізніше, ніж увесь комплекс ритуальних людських жертв, пов'язаних з русальною традицією. Тому окремі елементи поминальних ритуалів, що увійшли до неї, мають вторинне походження.

Купальський обряд, який з'явився на території України значно пізніше і мав солярну основу, збігся з русальним не семантично, а лише календарно. Русальні ритуали, як свідчить практика розповсюдження окремих їх елементів у різних народів, носили некалендарний характер. До того ж наявність календаря, який би з точністю до одного дня визначав дату літнього сонцестояння до утвердження його на солярній основі, що набуває реальних обрисів лише з доби бронзи, викликає сумніви. Для більшості європейської території він може вважатися реальністю лише на межі II-I тис. до н.е., тобто в період засвідчення лісостепових зольників, період раннього заліза.

Звичай розпалювання ритуальних вогнів був поширений у європейських народів у дні літнього й зимового сонцестояння та весняного й осіннього рівнодення. На це звернули увагу ще представники міфологічної школи (брати Грімм, А.Кун, В.Шварц, М.Мюллер, Е.Борнуф, М.Брсаль, Ф.Буслаєв, О.Афанасьєв, О.Потебня, О.Міллер), які пов'язували це явище з солярним культом. О.Потебня вважав, що „запалювання вогнищ та стрибання через них має на меті звільнення від ворожої сили, хвороби, смерті і пов'язаних із нею міфічних істот[188].

Смерть і її атрибути у вигляді демонічних сил у календарних міфах солярного походження завжди асоціюються з апокаліпсисом. Вслід за ним настає творення. Найпомітніші такі мотиви у колядках. Там обов'язково співається, як будують церкву, метуть подвір'я, дошивають сорочку і т.п. У веснянках світотворчі мотиви передаються через розбивання птахами криги, розкльовування вербових бруньок, відмикання вирію, виття гнізд, виведення пташенят, вигін худоби. В купальських піснях мотив творення порядку не настільки виразний. У них дівчата сіють та доглядають руту, плетуть з неї віночки, жнуть траву у чистому полі, печуть хліб, стелять постіль. Хлопці тешуть кілля, сіють гречку, будують комору (Чебанюк. – С. 167, 166, 180, 172, 168, 178). Усі наведені мотиви є символом шлюбу, бо описані в них дії не виходять за межі весільних приготувань. Трапляються серед цих пісень і такі, що мають яскраво виражену сексуальну символіку:

Їде (Іван) на собаці
Везе Галю на ломаці.
А та ломака зломилася,
Упала Галя, забилася

(Чебанюк. – С. 166).

У деяких купальських піснях зустрічається й мотив людської жертви:

А в мого батька двір невеличкий,
Двір невеличкий, зілля велике,
А в тім зіллі вовки вили,
Вовки вили Маринку задавили.

З нашої точки зору, наведений мотив з розряду тих, які ще базуються на шлюбній семантиці русальної жертви. Вовки у цьому контексті, очевидно, – викрадачі-ініціанти, що за давніми уявленнями, в період ритуального викрадення дівчат набувають зооморфного вигляду.

Розвиток цієї сюжетної версії знаходить паралелі і в весільних обрядах, зокрема в уже наведеному прикладі з Ольбля Руського, коли родина молодої наступного дня після її відходу в дім молодого *„рядила покойника"*: жінку, чоловіка чи й просто снопа, у мерця. *„Так возьмуть вберуть – геть як то людену зроблять"* [189].

Для родини така жертва, купальська чи ініціальна – незалежно, носить незворотний характер. У купальській пісні з Берестейщини батько відмовляється рятувати потопаючу в Дунаї дочку, мотивуючи це тим, що йому вона вже не належить190. Тобто неминучість такої жертви визначає не воля родини, а давній звичай.

Зовсім інший звичай репрезентує текст, у якому в ролі жертви подається не дівчина, а її свекор.

А в нашого свекра двір великий,
А в тім дворі зілля велике,
А в тім зіллі вовки вили,
Вовки вили, свекра їли.
А я молода обороняла:
– Тю, тю, вовчки! Їжте мовчки.

(Чебанюк. – С. 185).

Ритуал вивозин батьків „до моря" в кінці весілля, коли вони одружували останнього сина, відомий на значній території України. Генетично його можна виводити з мінорату – звичаєвої норми, яка наділяла спадковим правом молодшого. Але вона набувала чинності лише після батькової смерті. На якомусь з етапів установлена норма вступила в протиріччя з новими шлюбними правилами, внаслідок чого й виникає звичай „проводів" батьків на вічний спочинок. Причин виникнення подібного звичаю могло існувати кілька. Одна з них генантологічна, що полягала у збільшенні віку батьків. Інша виявлялась у відміні багатолітніх ініціальних випробувань, внаслідок чого юнак отримував право на одруження значно раніше. Все це могло статися внаслідок в утвердження патрилокальних норм. Внаслідок їх запровадження пережитки ініціальних обрядів перейшли на дівоче весілля.

Про основні риси мінорату з усіма їх подробицями довідуємося головним чином з ініціальних казок про молодшого брата. Оскільки ж цей мотив відсутній у культурно відсталих народностей (наприк-

лад, у північноамериканських індійців.), а також у тих, де стихійний міноратний устрій існує до сьогодні (малансзійців, дсяких гірських плсмсн Індокитаю), Є.Мелстинський синхронізує мінорат з вирубним зсмлсробством[191]. Для більшості території Європи така форма господарювання синхронізується з добою бронзи чи навіть заліза, коли з'являються досконалі знаряддя рубки, або до цього псрсважав випал.

Важко не зауважити, що структурно вссільний обряд проводів батьків до моря тсж нагадує обряд водіння куста, в якому вбачається відгомін людських жертвоприношень. Аджс під час його виконання батьків у всликих вінках з квітів спочатку всзуть через усс село, дс вони „прощаються", пригощаючи усіх зустрічних. Далі їх довозять до річки чи канави й візок псрскидають. Цс й мало вжс символізувати ритуальну смсрть.

Оскільки русальні жертвоприношсння співвідносності з уявленнями нсоліту – енеоліту, то обряд проводів батьків на вічний спочинок, що успадкував їхню зовнішню форму, міг виникнути не раніше, ніж у період псреходу від міді до бронзи. В українському варіанті він багатьма своїми дсталями вказує на спорідненість з окремими культурами шнурової кераміки, яким насильні жертвоприношсння характсрні особливо.

Нсзважаючи на те, що внаслідок своєї зовнішньої привабливості звичай „вивозин батьків" набув поширення навіть там, де донсдавна про нього й не чули, сліди автентичного його побутування всдуть у південно-східне Придніпров'я. Там виявлено й пісснний елсментарний сюжет про поїдання свскра вовками.

Найповніше первісну ссмантику жертви в купальському обряді персдає пісня „Чорна хмаройка наступає". У ній *„царойко виїжджає та до царівни на зальоти"*. Царівнойка з ляку сховалася під трой-дсрсво, але він наказує своїм слугам:

– Ой слуги ж мої вірненькії,
Крешіте вогні яснейкії!
Будем палити трой-дерево,
Будем шукати царівнойку.

(Лсся Українка. – С. 14-15).

Викрсшування вогню як і спалсння дерсва – ніби купальські атрибути. Достатньо згадати купальську пісню „Горіла сосна, палала", в якій тсж ідеться про дівчину, яка стоїть під палаючою сосною

й готується до шлюбу. Звичай спалсння на Купала дсрева на пні відомий у білорусів[192]. Та нс зовсім звичним для купальської обрядовості видається мотив розпалювання вогню слугами парубка, тобто чужими нальотниками.

У дсяких областях Ссрбії та Словснії купальські вогнища розпалювали тільки дівчата. Повсртаючись у ссло, головсшками з нього вони обкурювали свої хати. М.Кашуба вбачає в цьому пережитки давніх жіночих союзів[193]. Відгомін подібних звичаїв зберігся і в українській купальській пісні:

Ой молодая молодице,
Вийди до нас на вулицю,
Розведи нам купайлицю.

(Лсся Українка. – С. 12).

Своїх слуг має в пісні і царівна, що також можна вважати втіленням традиційної ієрархії тих давніх дівочих союзів. Вона просить у них „ножів гострейких", щоби розкраяти „кошулсйку" та їхати *„з царом до шлюбойку"*.

Розкраяна псрсд шлюбом сорочка найшвидшс може бути сприйнята як символ нсвідкладного поєднання дівчини з парубком. Та сюжст пісні повсртає у зовсім іншс річищс.

Не потрапила в полотенце
Та й розкраяла собі серце.
. . . . . .
Ой ліпше буду землицею,
Ніж за царойком царицею.

Важко визначити вік пісні, але те, що останні її рядки є пізнішим нашаруванням, що виникло задля вмотивування нсзрозумілого сюжсту вжс після втрати ссмантики обрядового жертвоприношсння дівчини, нс викликає сумніву. Насправді ж дівчина виконує те, що визначсно їй статусом „царівни". Зрсштою, й *„царойко"* приїжджає нс для вибору пари, а лишс „на зальоти". Видно, звичайнс одружсння суперечить і його звичаєво-правовому статусу.

І „царойко", і *„царівна"*, вірогідно, налсжать до розряду тих „всликих цабс", яких обирали парубоча та дівоча громади своїми вожаками. Спочатку виконували всі їхні забаганки, щоб чсрсз псвний час внаслідок жсртвоприношення відправити послами в інший світ для здобуття певних пільг для громад. Сьогодні на згадку про ці норми звичаєвого побуту залишилися в українському фольклорі

обрядові ролі дружби та старшої дружки у весільному обряді та весняна народна гра „Царівна". Що ж до самих уявлень про можливості такого посольства, то український археолог М.Чмихов синхронізує їх з появою ритуальних поховань у вигляді курганів, пірамід, катакомбних гробниць на підвищеннях, що з'являються в період переходу від міді до бронзи[194]. Їхня майже одночасна поява в Месопотамії, Малій Азії, Північному Причорномор'ї, Центральній Європі та Єгипті означає або якийсь переворот у свідомості людей, що дуже швидко знайшов своїх прихильників (можливо, внаслідок природних катаклізмів), або ж масову інвазію носіїв цих уявлень у різні напрямки, що нічим іншим ніж тими ж природними катаклізмами пояснити неможливо. Ідеологія цих поховань полягала в наближенні вибраних небіжчиків до неба, що, на думку носіїв цих уявлень, мало би спрощувати процедуру вознесіння земного посланця в пантеон небожителів. Курган при цьому вважався своєрідним медіатором між землею й небом, між родом і його посланцем у верхній світ. Природа такого „посольства" співвідносна і з окремими символами купальських уявлень. Адже певна їх частина, відрізняється від русальних саме наявністю астрально-космогонічних елементів.

Дівчина, яка в пісні сховалася під трой-дерево (можливо, це символ Світового дерева, тобто рай-дерева), дуже добре прояснює обрядову атрибутику царівни. Царське становище, вбирання в шати з гілок дерева, що може бути витлумачене і як переховування під ним, і як метаморфоза людської жертви – все це атрибути „куста".

Тож власне купальськими в структурі українського свята середоліття можна вважати лише розпалювання вогнищ, сходин дівочої й парубочої громад з метою вибору пари, відьмарство, солярні та споріднені з ними вегетативні уявлення.

Ще однією важливою деталлю купальських уявлень є представлене в них співвідношення порядку й хаосу. Воно проглядається у всій драматургії обрядового дійства. В купальському обряді білорусів після запалювання дерева, обнесеного хмизом (можливо, символу Світового) дівочий гурт стоїть з одного боку, парубочий – з іншого. Витримується класична рівновага, у якій віссю виступає Світове дерево, а полярними полюсами – дівочий та парубочий гурти. Їх протилежна означеність зрозуміла сама по собі. Приводом до зрушення цієї космічної рівноваги служать пересміви між гуртами, в яких дівчата дошкуляють хлопцям і навпаки. Зрештою все це веде до об'єднання обох сторін у танці.

Космогонічними по суті є й проходження потенційних шлюбних партнерів через вогонь та воду. Вода й вогонь коли йдеться про вибір пари можуть сприйматися як межові (лімінальні) знаки при переході з одного світу в інший. З іншого ж боку, для дівчини перестрибування через вогонь було необов'язковим. У багатьох випадках це мусили робити лише хлопці. Так само для хлопців необов'язковим було купання. Якщо хлопець і опинявся у воді, то насамперед задля того, щоб викупати дівчину. Отже, вже в цьому обряді вода може вважатися уособленням жіночого, а вогонь чоловічого.

Що ж до текстів купальських пісень, то за деякими формальними показниками їх можна синхронізувати з текстами замовлянь. Вираженням адресата симпатичної магії, елементи якої в них дуже виразні, виступає ім'я. Оскільки купальські свята виконували функції привселюдного вибору пари, то називання в них попарно імен присутніх там хлопців і дівчат сприймається і як оприлюднення виявлених обопільних симпатій, і як вияв магічного впливу, що визначається сакральною особливістю купальської ночі:

Ой летіла уточка та й сіла.
За кого ти, Марійко, схотіла?
– За того, дівчата, за того,
За того Івана молодого
(Чебанюк. – С. 171).

Моногамія, яка на перший погляд засвідчена у цих піснях, є визначальною особливістю шлюбів для більшості європейських культур починаючи з епохи бронзи. Сліди комунального гетеризму на той час залишалися стійким анахронізмом лише у сфері ритуально-звичаєвого права, де на знаковому рівні зберглися й до сьогодні. За свідченням Геродота, у насамонів молода мусила віддаватись усім цілу першу ніч свого шлюбного життя[195]. На Болеарських островах під час весілля насолоду в її обіймах спочатку мали отримати всі родичі та приятелі молодого, а вже потім і він сам[196]. Цей же звичай мав місце в Ірландії, Австралії[197]. А в Франції він протримався мало не до наших днів. Часом молодій при допомозі жінок з роду молодого вдавалося одурити хлопців, що чатували на

неї. Вони ж у пошуках чинили справжній бешкет, „ламали двері, розбивали вікна, і коли знаходили, то уволікали її напівголу навіть з самого шлюбного ліжка та водили з собою в полі цілу ніч"[198].

Приховані сліди подібних обрядів неважко углядіти і в українській весільній обрядовості. До явищ єдиного з навсдсними звичаями типологічного ряду можна віднести наші весільні ритуали посилання під час весілля у хаті чоловіка молодої невістки *„до броду по воду"* та обтанцьовування неї по черзі бояр молодого (у гуцулів „золотий танець").

Одначе вже сам факт, що Геродот звернув увагу на ритуальний прояв комунального гетеризму лише в одного з племен, свідчить про те, що в V ст. до н.е. він уже не був загальноприйнятим навіть у ритуальній сфері. Відтак своїм корінням сягає значного глибше.

На думку Хв.Вовка, „епоха групового шлюбу була одночасною з епохою культу сонця". Звідти він виводить і генезу колових танців, вінків, священного дерева, обряди перед вогнем або біля криниці, жертви півнями, курми, голубами і, нарешті, священний хліб у значенні короваю[199].

Груповий шлюб існував і в згаданих Геродотом насамонів[200]. Одначе поклонялися вони головним чином могилам предків. Щоправда, присягали не їхніми іменами, а іменами найсправедливіших та найкращих у країні людей, себто вождів[201], що можна вважати ознакою переведення цього культу в ранг державної ідеології. В цілому ж поліандрія є однією з основних рис ранніх патріархальних відносин, ідеологічною основою яких виступає культ предків. В епоху ж сонячного культу груповий шлюб існував уже в залишкових формах. Однією зі сфер його консервації була ритуальна. У такий спосіб з епохи бронзи він увійшов і до шлюбного обряду. Одначе ритуальна поліандрія та груповий шлюб – не одне і те ж. Поліандрія могла існувати й там, де постійного шлюбу не існувало. Як, наприклад, у амазонок. Чим за своєю суттю – виявом перехідних норм поліандрії чи лише початкових форм моногамії – була в часи свого становлення купальська обрядовість, що належить установити. Зробити це дуже нелегко внаслідок амбівалентності основних компонентів купальського обряду.

Навсдена раніше купальська пісня, як і багато подібних із попарним називанням дівочих та парубочих імен, нібито спонукає до думки про парні шлюби. Основною ж перешкодою до її остаточ-

ного утвердження є відбитий у цих піснях колективний характер парування. У деяких із них перелік пар такий довгий, що складається враження ніби одночасно паруються вся парубоча та вся дівоча громади. А це вже не справжній шлюб, бо будь-яка із його форм має в основі ознаки індивідуальності. Тут вона ж відсутня.

У старі часи існувало чимало обрядових дійств, де парування відбувалося не лише заради шлюбу. Приклади пробного шлюбу героя не самому краєчку рідної землі під час його мандрівки в чужий край з метою остаточного одруження відомі з чарівних казок. Та найбільш точний відповідник до наших купальських свят Хв. Вовк знаходить у зулусів. У них подібні оргіїстичні дійства мали значення свят, пов'язаних з відзначенням парубочої та дівочої зрілості. Кожне з таких свят відбувалося окремо, але його завершення в обох випадках відбувалося за участю обох одностатевих громад.

Якої ваги надавалося цьому святу, можна судити з того, що підготовка до нього тривала від шести тижнів до шести місяців. У призначений час усі дівчата племені, котрі досягли статевої зрілості, виходили з села на берег річки і залишалися там у цілковитій ізоляції під проводом літньої жінки. Розбиралися догола і обмазували тіло білою глиною, змішаною з попелом. За одяг правило певне покриття голови та маленька спідничка з очерету. Зрештою вони й цей одяг, зриваючи з себе, кидали у вогонь. Після цього купалися, мастили волосся (оливою В.Д.) і верталися у село, де їх урочисто зустрічали. Тоді вони вибирали з-поміж себе королеву свята, яка зі свого боку вибирала собі до пари з-поміж парубків короля. Кожна з дівчат вибирала й собі товариша. Одружувалися обрядові пари лише тоді, коли якась з дівчат після цього свята ставала вагітною[202].

Подібне відбувалося й серед парубків. Молоді зулуси під поглядом ментора ставали у лісі табором і жили в куренях. Тут вони вчилися філософії, що за змістом була космогонічною, а за формою нагадувала мисливське мистецтво інакомовства. Опановували й військову справу. Згодом, пройшовши обряд обрізання та повністю очунявши після нього, голі та розмальовані червоною фарбою вони повертался в село. Там обирали з-поміж себе короля та влаштовували бенкет, на якому мусили бути присутні і всі дівчата, що досягли зрілості. Якщо котрась із них вагітніла, то справу залагоджували так само, як і в попередньому випадку[203].

Як бачимо, обряди обрядами, а основною формою розв'язання можливого конфлікту між родами все-таки служить парний шлюб. Тож зрозуміло, що й навсдсні обряди зулусів срзац-зразками щодо первісності ссмантики вважатися нс можуть. Та бсзумовно, вони й цілісніш, й набагато архаїчніші від наших купальських.

По-першс, в нашій купальській обрядовості відсутні (принаймні на обрядовому рівні) функції ватагів парубочої та дівочої громад. Їхня ж генсза нс пізніша часів міді-бронзи, для яких було характерне поривання дівчат біля води та відповідно оборона від нальотників. В українській традиції звичай вибору отамана та отаманки більшс в'яжсться з всликодньо-юр'ївською та русальною обрядовістю.

По-друге, з описаних обрядів нс видно, щоб вони проявляли бодай якісь елсмснти солярно-космогонічного світогляду, притаманних нашому святу. Отже всі описані в них обрядодії стадіально раніші від солярного культу.

А по-трстє, у них нсма нічого такого, що б виходило за мсжі ініціальних ритуалів. Оргіїстичнс дійство, якс не зовсім сюди вписується, оскільки ініціація становила все-таки індивідуальний обряд, викликанс в ньому остаточним оформленням статсво-шлюбних громад. Вони ж, очсвидно, виникли задля урегулювання шлюбних конфліктів при сказогамії і внаслідок заміни шлюбного викрадання звичайним викупом.

Не важко зауважити, що й наведсні обряди відзначення дівочого та парубочого повноліття істотно різняться, причому, як повнотою виконуваного у різних випадках обрядового дійства, так і мотивацією його фінального акту, яким виступає парування. Дівочий повніший і давніший стадіально. У ньому царя (короля) обирає сама царівна (королівна). Ця дія має той же матрилокальний вияв, що й аналогічні у казкових сюжетах. А вони, як ужс було відзначено, відповідають умовам нсолітичного побуту. В обряді відзначсння парубочого повноліття про вибір „царсм" (королсм) „царівни" („королівни") взагалі нс йдеться, а дівочий гурт ніби служить лишс доповнснням до парубочих розваг. З іншого боку, в парубочих ініціаціях сндогамна пробна дружина також не мала великої ваги. З цього можна зробити висновок, що й відзначуваний зулусами обряд парубочого повноліття є перенесеним із хащ у село обрядом ініціації, що уподобився дівочій посвяті.

Важливс місцс в ініціальних обрядах посідав фалічний культ. Щодо описаного обряду чоловічого повноліття у зулусів, то в ньому нема нічого такого, що б нс було з ним пов'язане. Якссь уподібнсння цього обряду трапляється і в білорусів. Там купальський обряд супроводжувався тим, що зовсім голі чоловіки обносили довкіл ссла борону, яку після цього на роздоріжжі спалювали[204].

Прояви фалічного культу в контексті купальської обрядовості, вочсвидь, були добрс відомі й українцям. В Горохівському районі на Волині дівчата на Петра, яким зазвичай закінчувалися купальські шлюбні „гірки", робили з квітів вінки й вішали на кілок[205]. Уподібнснням цього символу можна вважати й живе дерсво з настромленим звсрху колссом, – атрибут білоруського Купала[206].

Відтак навіть важко визначити, що є в цьому обряді космогонічного чи й взагалі солярного. Інцсст води і сонця – космічних ссстри і брата? За нашими спостсрежснннями, у фольклорі цей мотив відсутній. Він повністю почсрпнутий із вищої міфології. Вона ж відбила одну із зсмних реалій, викликану особливостями свята в той час, коли за норму вважався сказогамний парний шлюб, а відступом від основної норми була закріплсна на рівні ритуального права поліандрія. Тож стіологічний купальський сюжет про двоколірну квітку, яка нібито з'явилася внаслідок інцссту і своїми кольорами символізує злиття сонця й води[207], нсзважаючи на його загальнослов'янськс поширсння, за походженням найвірогіднішс можна вважати звичайною літературною версією.

Отжс, в купальській обрядовості українців співіснує кілька амбівалснтних культів, кожн з яких мав колись свою міфологічну оболонку. Внаслідок цього зміст купальського міфу один з нсбагатьох, що не піддається повній реконструкції. Його єдиного просто ніколи нс існувало. Натомість існував цілий комплекс купальської міфології, що склався на зсмлях України в міжчассі доби бронзи і раннього заліза внаслідок значної асиміляції насслсння. Зміст купальських уявлснь склали такі різні ідсологічні напрямки, як аграрний культ та ініціальні обряди, фалічний культ та космогонія, солярний культ і культ предків. Кожен із них має своє походжснння і своє домінування в тих чи інших фольклорних жанрах. В єдиному контексті усі разом вони трапляються лише в купальській традиції. Протс й тут у різних народів чи й просто на різних тсриторіях існує

значна кількість локальних варіантів, у яких основу обрядової версії складають усс-таки окремі з цих елементів. Для прикладу, в українській купальській обрядовості чіткіше, ніж у білоруській простежуються русальні ремінісценції.

В цілому ж наявні в купальських обрядах елементи парного шлюбу поряд з усталеною на ритуальному рівні поліандрією, що є по суті анахронізмом пробного шлюбу, та безліччю локальних варіантів свята, свідчить про його формування за умов, що визначалися поширенням на європейській території кола культур шнурової (мотузчатої) кераміки.

2.4. Різдвяно-новорічний міф

Вінцем календарного міфу можна вважати різдвяно-новорічний міф. Найперше тому, що він є найостаточнішим варіантом міфу про кінець старого й початок нового календарного циклу. Внаслідок загальноєвропейського поширення в світському побуті юліанського, а згодом і григоріанського календаря зимове відзначення нового року стало нормою в усіх європейських народів. Що ж до самих форм втілення календарного міфу, то в різних народів вони можуть бути неоднаковими. В деяких країнах на сьогодні побутують винятково конфесійні форми, хоч багато де переважають народно-обрядові традиції відзначення початку року. Найчастіше ж у новорічному календарному міфі поєднується як одна, так і друга форми.

Український новорічний міф також неоднорідний. Конфесійна традиція, що вийшла колись з народної, так гармонійно доповнює його фольклору основу, що розрізнити, де в ньому закінчується одне й починається інше просто неможливо. Цей гармонійний симбіоз двох форм суспільних уявлень і становить українську національну специфіку цього міфу.

Усю багатогранність уявлень про початок хліборобського року, про можливість магічного впливу на приплід худоби і врожай в українській народній традиції вбирає в себе календарний цикл під назвою К о л я д и. За кількістю обрядових дійств це найбагатше свято річного календарного циклу. Так само й за розмаїттям культів, які в ньому поєднані. Вже тільки в звичаї внесення в хату на Святвечір снопа важко визначити, що переважає: анімізм чи культ предків? За одними віруваннями, сніп може служити останнім сховком для духа поля, за іншими – його назва "дідух" провокує на зіставлення з культом предків. Колористика колядок, у якій домінують біла та золотиста барви, теж виявляє зв'язок з цими уявленнями. Адже вона майже нічим не відрізняється від колористики ініціальних казок, синхронізованих з добою нео- та енеоліту. Одначе основною ознакою громадського устрою в цих казках є матрилокальний, а, можливо, навіть і матріархальний принцип в укладанні шлюбів. Колядка ж служить яскравим прикладом втілення патріархальних стосунків. Що ж до українських її текстів, то в них є окремо віншування господареві, синам, дочкам. Віншівки для господині – велика рідкість. Якщо й згадується, то тільки в парі з господарем.

Астральна тріада сонця, місяця й зорі в частині колядок переконливо свідчить про значне місце в уявленнях про Коляду солярного культу та космогонічних уявлень.

Відтак Коляди - це не один календарний міф і навіть не сукупність міфів, що становлять чітку міфологічну систему. Це міфологічний масив, що поєднує елементи кількох діахронічних систем.

Питанням етнокультурної ідентифікації мотивів та образів зимового календарного міфу присвятили свої праці О.Потебня[208], О.Всселовський[209], М.Костомаров[210], О.Афанасьєв[211], І.Срезневський[212], В.Антонович, М.Драгоманов[213], І.Франко[214], К.Сосенко[215], В.Перетц[216], Ф.Колесса[217], В.Петров[218], В.Пропп[219], М.Плісецький[220], Б.Рибаков[221], Вяч.Іванов, В.Топоров[222], В.Гусєв[223], О.Робінсон[224], Л.Виноградова[225], М.Попович[226]. Із праць останніх років звертає на себе увагу спроба класифікації мотивів колядок щодо їх походження М.Москаленка[227].

Загальним недоліком багатьох праць на цю тему є їх суто філологічне спрямування. Тексти колядок вивчалися поза обрядовим контекстом, а відтак навіть клалися в основу реконструкції архаїчних уявлень пов'язаних з Колядою. Одначе в багатьох колядках співається про те, про що різдвяна містерія, відбиваючи мовчазність потойбічного світу, розповідала мовою рухів і жестів. Лише тоді, коли ці засоби виявились недостатньо інформативними, виникла потреба у вербалізації їх змісту. Так виникли колядки, що згодом виокремились в осібний жанр. Для того, щоб вони з'явилися, колядна обрядовість мусила пройти цілу епоху розвитку. Тож

найархаїчнішою формою новорічного міфу є не колядки, а самі обряди.

До найпоширеніших колядно-новорічних обрядових дійств українців належать внесення до хати дідуха та його спалення після свят, обхід обійстя з кутею, кликання мороза, вовка, ведмедя, водіння кози, чи Маланки, введення в хату лошати, теляти чи ягняти, обв'язування дерев, посівання, внесення в хату плуга, оранка запряженими хлопцями першої борозни, ходіння зі звіздою. Дещо рідше зустрічаються такі регіональні обрядові типи, як обв'язування ніжок стола та ослонів перевеслами, товчення дідуха та спання на ньому, кугутання, ходіння "дідів", ходіння з конем і т. ін. Кожен із цих обрядів становить частину загального уявлення про суть новорічного міфа.

Необхідність снопка, що називають "дідухом" чи просто "колядою", пояснюється тим, що при дотриманні ритуалу додані до засіву зернини з нього мають сприяти доброму врожаєві. Обходячи подвір'я з кутею, господар задобрює тих, хто може завдати шкоди господарству. Сипле куті під стріху горобцям, щоб не випивали колосся, у куток мишам - щоб не точили збіжжя[228]. З цією ж метою кличе до хати на святу вечерю мороза, сонечко, вовка та інших персонажів порубіжного світу.

Гуцул на Свят-вечір виходить у двір і гукає: *"Градівники, чорнокнижники, мольфарі, планетники, лісні вовки, медведі, лиси, прошу вас на вечерю!" Далі додає: "Як не маєте моци явитися на Різдво і на Великдень - так аби не мали ви моци ані волі тої мені злого зробити в хітарі моїм. І як вас тепер не видно, ні не чути, так аби вас не було видно та не було чути через цілий рік"*[229].

Про семантику обряду "водіння кози" можна судити з рефрену драми:

Де коза ходить,
Там жито родить,
Де не буває,
Там вилягає.
Де коза рогом,
Там жито стогом.
Де коза дійкою,
Там жито міркою.

Введення в хату лошати, теляти, чи ягняти робилося задля того, аби худоба "йшла в руку", перев'язування ("путання") ніжок стола – щоб паслася на місці, не губилася в лісі. Зайве було б пояснювати, що могло означати новорічне внесення плуга чи посівання, прокладання по снігу борозни та обв'язування дерев. Усе це, як і попередні ритуали, – символи аграрно-скотарської магії. Тісним переплетенням хліборобських елементів зі скотарськими, як наприклад у "Козі", вони репрезентують той господарсько-культурний тип населення, класичною моделлю якого на території України археологи вважають тшинецько-комарівську культуру. За походженням її відносять до епохи середньої бронзи і датують XV-XII ст. до н.е. Ареал поширення – Середнє й Верхнє Подністров'я, межиріччя Південного Бугу й Случі, східна частина Волинського Полісся та Середнє Подніпров'я. Поселення розташовувалися на високих берегах без укріплень. Мали наземні дерев'яні житла на кам'яній основі з піччю в кутку і вкопаними в землю великими посудинами. Поховальний обряд визначався типовим для доби бронзи чергуванням кремації з інгумацією в положенні скорчено на боку[230].

Найбільше новорічних обрядодій мають вияв магії родючості. За кількістю обрядів перед нею поступається навіть культ предків. Адже за винятком місцевостей, в яких існує звичай "ходіння дідів", його дотримання обмежується встановленням "дідуха" та ритуальною вечерею. Зрештою, не був загальнопоширеним і сам "дідух".

Найуніверсальнішими обрядами різдвяно-новорічного циклу можна вважати колядування та щедрування. Отже, саме вони й повинні відображати справжню суть цих свят.

Ще В.Пропп зауважив, що розгадка суті обряду колядування криється в тому, хто уповноважив колядників вершити долю людей на цілий рік. Відповідь на це питання слід шукати в перебиранні колядників у вивернутий одяг та вимазуванні облич сажею. А це все символи "того світу", який дуже часто уявлявся обернсним до цього[231].

Вивернутий кожух, безумовно, один із найдавніших, якщо не найдавніший елемент костюма рядженого. На думку більшості дослідників, в традиційній селянській культурі він виступає символом багатства, добробуту, плодючості. Найяскравіше це відбилося у семантиці весільного обрядового дійства, коли теща у

вивернутому кожусі зустрічає майбутнього зятя, а хор передає суть того, що відбувається:

Теща зятя вітає,
Кожух вивертас.
- Будь, зятю, багатий,
Як кожух волохатий.

У цьому контексті А.Баканурський вважає вивертання кожуха хутром назовні магічним перенесенням сил родючості на себе[232]. У зв'язку з цим, на його думку, вивернутий кожух і був обов'язковим атрибутом українських ряджень незалежно від їх назв та типів сюжету. Одначе тут слід зважити й на те, що в жодній з різдвяно-новорічних містерій персонаж у вивернутому кожусі не виступає незалежно: "Козу" водить дід, "Ведмедя" – циган і т. п. Більше того, у деяких, правдоподібно, найархаїчніших формах, сюжет дійства повернуто так, що в головній ролі виступає Дід (Солом'яний дід). Коза тільки виконує його накази[233].

Про функції Діда в народній драмі з козою можна судити й на основі того, що в кінці вистави рядженому Дідом загадують назвати власника десятої від них хати. Якщо він вагався, то всі старання колядників були марними: вони втрачали право на винагороду[234]. Ця залежність вірогідно теж мала ритуальне значення. Ряджений в Діда схоже претендував на роль предка, а предки мусять відати про все на світі. Власне тим і допомагають своїй родині у найскрутніші моменти[235]. Тож відгадка такої простої загадки не є для справжнього предка чимось особливим. Пасування ж перед таким завданням виказувало несправжність рядженого в посланця з „того світу". У зв'язку з цим наслідки його дій теж можуть бути нульовими, а тому не вартують винагороди.

Чільне місце належить Дідові, але уже в парі з Бабою, і в новорічній драмі "Маланка". Головною її композиційною прикметою є багатосюжетність. У замкненому просторі, визначеному площею тісної селянської хати, розігрується водночас кілька мізансцен. Разом узяті вони витворюють образ хаосу. Маланка пеленає дитину, Дід з Бабою толкують про своє, Жид пропонує господареві товар, циганка береться ворожити господині, Ведмідь лізе з обіймами до дівчат[236]. Все це, на думку Мірчі Еліаде, відтворює космічний акт переходу від хаосу до створення світу[237]. Ні в "Козі, ні в "Дідах", ні в інших новорічних п'єсах нічого подібного немає.

Нічого космічного не відчувається в образах Діда й Баби і в цій п'єсі. Вони настільки заземлені в побутовий контекст, настільки винесені на сюжетну периферію, що вгледіти хоча б що-небудь від міфічних першопредків у них просто неможливо. Їхні міфічні функції, що полягають в ірраціональності та оберненості дій, тут цілком перебрала на себе Маланка. У цій містерії вже вона робить усе навпаки: сміття мете під стіл, прибираючи ліжко, розкидає подушки й перевертає ковдру, лави білить глиною, а піч миє мокрою ганчіркою. О.Курочкін вважає усе це типовими прийомами карнавальної інверсії[238]. Та, зрештою, всі карнавали, які існують у світовій практиці, відбуваються в один і той же час - дні зимового чи літнього сонцевороту – і відображають одне й те ж дійство – переворот всього живого, який відбувається внаслідок обернення космосу. В цілому подібні уявлення відбивають дуже високий рівень астрологічних знань і в культурній історії багатьох народів мають дуже пізнє походження.

Оберненість "того світу" не є міфологічною універсалією. На значній території Європи, в тім числі й на українських землях, існувало й уявлення про потойбічне життя як продовження земного.

Мабуть, на основі диференціації уявлень про той світ в українській різдвяній традиції сформувалося й два типи уявлень про дідів. Коли на одних територіях, переважно на південному заході України, символом Діда може вважатися навіть вимазане сажею лице, то на північно-західних землях обличчя цьому персонажеві часто білили борошном (ІМФЕ, ф.14-3, од.зб.155, арк.117). Ще частіше "діди" вдягали білі маски зі шкіри чи паперу. Ще інший тип уявлень про предків постає з обрядового циклу Свят-вечора. Тут Дідом називається сніп, який ставили на покутті. Біля нього мусив стояти горщик з кутею - основною ритуальною стравою святої вечері. Часом діда підперізували чоловічим тканим поясом (ПВНЦ, ф.2, од. зб. 96, арк. 6) іноді – звичайною стрічкою (ПВНЦ, ф.2, од. зб. 83, арк. 16), а в Жабчі Горохівського району на Волині його вдягали в сорочку і шапку і перев'язували рушником (ПВНЦ, ф.2, од. зб. 3Б 44, арк. 16). Головним святковим ритуалом тут можна вважати вшанування діда. У деяких випадках горщик з кутею, мав стояти доти, поки стояв і сам сніп. "*Приносять снопа жита, ставлять у кутку поставлять і кутю... а пирога з бобом на кутю покладуть. І стоїчь та кутя каля снопа в сінови... На третій день кутю*

давали курам, а пироги коровам (ПВНЦ, ФОК). У с.Кисилин Локачинського району на Волині існував звичай "кормити діда". Діти кидали в сніп крихти хліба зі святкового столу (ПВНЦ, ФОК).

Безумовно, шанобливе ставлення до снопа, що містило в собі елементи ритуального годування, є виплодом уявлень культу предків. Більше того, навіть значення слова *д і д у х* К.Сосенко виводить як 'прадід', мотивуючи це тим, що аналогічне в народній мові слово *с т а р у х* означало 'дуже старий дід', *т а т у х* – 'той, що є татом для багатьох'[239]. Одначе, якщо підходити лише з погляду морфологічних ознак, то слова з суфіксом -ух (*б а м б у х* – 'шлунок корови'[240], *б е л ь б у х* – 'нутрощі'[241], б е н д ю х – 'пузо'[242], т с л ь б у х – 'нутрощі', *к е н д ю х* – 'перший відділ шлунка жуйних тварин'[243]) вірогідніше мають ознаки вмістилища. Зрештою, й самс слово *д і д у х* має ще цілу низку значень, серед яких 'жмут соломи або очерсту для загорожі або обшивки стін куреня; затичка з соломи; гніт, просочений воском'[244]. Сукупність усіх цих значень, які своїм походженням істотно не відрізняються, свідчить, що спершу це слово вживалося на означення сукупності стебел, снопа взагалі. В такому випадку д і д у х може означати вмістилище, сховок для діда, тобто сніп, у якому зимує дух предка - дід.

Подібної думки дотримувався С.Килимник, роблячи акцент на тому, що одна із назв колядного снопа - "рай". Він вважав, що вона може походити від того, що Рай вважався місцеперебуванням духів предків. Таке саме значення має і колядний сніп[245].

У зв'язку з цим особливий інтерес викликає семантика ритуалу його спалювання. Спалення "діда" викликає асоціацію принссення людської жертви з надією, що це сприятиме доброму врожаєві. Більше того спалення снопа переважає там, де його називають не "дідухом", а таки "*дідом*". На Буковині перебранці палили "*діда*" вранці після ритуального обходу. Хлопці з Веренчанки (Кіцманський район) перед спаленням надавали йому антропоморфної форми[246]. Свідчення людських різдвяно-новорічних жертв теж не належать до розряду рідкісних. На Буковині зустріч двох "Маланок" обов'язково викликала бійку з серйозними пораненнями і навіть вбивствами. При цьому винних ніхто не шукав. Все списувалося на "старий звичай"[247]. Доброю прикметою вважалося, коли вода забирала когось із учасників "Маланки" під час змивання масок[248]. Цілі кладовища учасників новорічних боїв до цього часу існують у

Болгарії[249]. В жодному з таких випадків смерть не ставала приводом до судочинства, оскільки подібна практика підпадала під юрисдикцію звичаєвого права.

Заслуговує на увагу й те, що в Болгарії одна з категорій учасників новорічних боїв називалася *р у с а л ь ц я м и*[250]. Звідси напрошується висновок, що новорічна жертва мала те саме значення, що й русальна. До тої ж типологічної низки, мабуть, належить поколядь з в Ушинського повіту на Поділлі: "Віншую вас цими святками, щоб вас вивезли на цвинтар санками"(Гнатюк.–С. 314). У святвечірньому звичаєвому контексті вона виконувалася тоді, коли господарі поскупили колядникам. Але колись вона могла служити звичним побажанням для престарілих людей, що сприймали смерть як бажаний фінал свого життєвого шляху.

Ритуальний снопок втім у різних місцевостях називають порізному: житом, снопом, королем, колядою. Та незалежно від назви йому притаманна семантика родючості. У цьому можна вбачати сліди вегетативного анімістичного культу. У віруваннях культу предків, де гарантом достатку виступають "діди", досягнення родючості полів уявляється можливим лише внаслідок принесення їм жертви. Її роль у слов'ян, як правило, виконувала ритуальна трапеза. Сніп у цьому обрядовому контексті сприймається радше як атрибут духа поля. Вірування, що з ним пов'язані, особливо відчутні в місцях поширення пізньотрипільської культури. На фольклорно-обрядовому рівні вони втілені в формі закопування в полі яєць та кісток, в качанні коржиків, які після цього залишалися на потраву звірам та птахам, а також у казкових сюжетах про колобка та про солом'яного бичка. За винятком казок, ареал поширення цих ритуалів, рідко виходить за межі локалізації пізньотрипільських поселень, а це вже свідчення того, що їхнє побутування детерміноване анімістичними уявленнями про духів-господарів поля. Їхня особлива популярність у фольклорних традиціях народів, що проживають від Балкан до Індокитаю, однозначно засвідчує їхній синтетичний зв'язок з центрами первісного землеробства, до яких входили й території, заселені трипільськими племенами.

За анімістичними уявленнями польовий дух-господар залишався зимувати в полі. Для цього й зв'язувалися докупи два пучки жита, утворюючи таким чином курінь. Вважалося, що саме тут він мав перезимувати й дочекатися нових сходів. З перенесенням

ідеї родючості на духів предків, що виконували універсальну функцію опікунів патріархального роду, вони перебрали на себе і функції анімістичних польових духів. Внаслідок цього сніп перебрався до теплої хати разом з духом предка, а "борода", що служила своєрідним куренем, прихистком для духа поля, поступово вичерпала своє первісне призначення. Відтак інформації про те, для чого вона зав'язувалась, становлять велику рідкість на слов'янських територіях[251].

У багатьох випадках доповненням до колядного снопа служить сіно. *"Добрий вечір! З Колядою! Несемо жито з травою. Дай, Боже, на жито уроду, а на сіно погоду"*, - говорить господар на Волинському Побужжі, вносячи з хлопчиком до хати "дідуха" і в'язку сіна чи соломи (ПВНЦ, ф. 2, од. зб. 93, арк. 18). Там, де снопа називають "*дідом*", сіно зветься "*бабою*". Таке поєднання в одному ритуалі злакових (часом у сніп додають вівса, ячменю) і трав'яних культур відбиває той період аграрного побуту, коли симбіоз скотарства та хліборобства став основною господарською прикметою населення України.

У контексті скотарсько-хліборобського господарства "*дідух*" міг виконувати функцію ритуального атрибута, своєрідного фстиша, через який благотворний вплив задобрених частуванням предків передається полю. Та сама роль відводилася й сіну, яке йшло на корм худобі наступного після Свят-вечора ранку.

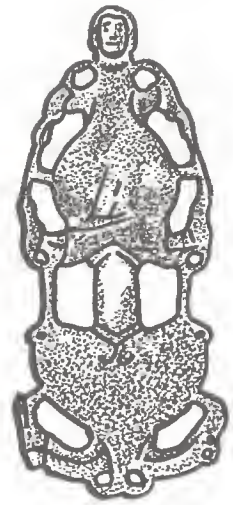
Безпосереднього зв'язку з ритуальною вечерею „дідух" не мав. На основі цього можна робити висновок не лише про поліфункціональність цих двох обрядових атрибутів, а й різні періоди входження їх у ритуальну практику.

Однією з першорядних особливостей слов'янських рокових свят, до яких належали й Коляди, як вже зазначалось, є закликання предків. Найчастіше цей акт символізувало прочинення дверей та вікон, після якого предки мали зайти до хати[252]. Набагато повніше закликання відбилося в народній грі "Куці-баба". Останнім часом вона втратила свою ритуальну основу й виконується без будь-якого приводу. Найчастіше - навесні. Та майже до початку 40-х років XX ст. на Західному Поліссі її грали переважно в хаті перед Колядою.

Одному з гравців зав'язували очі й ставили на хатньому порозі.

- *Бабо, бабо! На чім ти стоїш?*
- *На глах-лободах.*

- *А що ти їси?*
- *У мене каша на полиці.*
- *А мені даси?*
- *Чорта з'їси.*



"Бабі" дають стусана і всі тікають. Якщо вона когось упіймає, той стає "бабою". Якщо ні, починає ловити спочатку. Так триває до чотирьох разів.

Наступного разу "бабу" питають:

- *Чиє то поросятко по смітнику ходить?*
- *Моє.*
- *Коли ти його заколеш?*
- *Завтра.*
- *А мені ж даси?*
- *Чорта з'їси.*

За останнім разом її перепитують, чи вона була не сліпа.

- *Сліпа, синочку, сліпа.*
- *Що ж тобі дать?*
- *Дай, синочку, борошенця на галушечки.*

Прохання задовольняють, сиплючи в жменю пісок, сміття тощо (Довженок. – С. 279-280).

Особливо не вдаючись до реконструкції відображених у грі уявлень, які, безумовно, зводяться до реінкарнації предка, зауважимо, що значна частина згаданих у ній предметів належить до обрядових атрибутів Свят-вечора. І каша на полиці, і поросятко, яке кололи тільки до Різдва, – незаперечні цьому докази. Та й галушки, борошенця на які просить на відхід "куці-баба" , не випадають із розряду традиційних "дідівських", а відтак і жертовних страв.

Про зв'язок гри з культом предків можна судити й на основі інших її особливостей. Надзвичайно промовистим є факт триразового виходу "куці-баби" з хатнього порога. В патріархальних звичаях українців поріг посідав особливе місце. На ньому навіть заборонялося сідати. По ньому тричі стукали труною під час виносу небіжчика з хати[253]. Під порогом на Слобожанщині ховали нехрещених дітей[254]. З порогом та місцем під піччю в деяких регіонах України асоціюється місцеперебування домовика, який у комплексі подібних уявлень вважався духом першого покійника хати[255].

В українців померлих родичів вшановували тричі, а в білорусів чотири рази на рік. При цьому щоразу викликали їх на ритуальну трапезу. В білорусів вона мала винятково поминальний характер і кожен з річних етапів називався відповідно "снєданнє", "абєд", "палудзінь" і "вячєра па радзіцєлях"[256].

Нагадуючи своїм змістом про відповідні приготування до такої вечері (і каша стоїть, і поросятко ходить), гра "Куці-баба" виступає своєрідним оповіщенням предків.

Дещо незвичною може видатися свинина на святвечірньому пісному столі. Хоч у сфері поминальних обрядів вона має дуже давню традицію. Серед слов'янського населення Східного Сибіру, наприклад, досі побутує переконання, що на смерть глави сім'ї обов'язково заколоти свиню чи якусь іншу тварину. (Зиновьев.– С. 277.– № 400). В папуасів навіть існує міф, що пояснює етіологію обрядового поїдання свинини. У ньому юнак, народжений тотемом, яким для його роду була свиня, і вихований у селі, залишає людей, які нищать свиней на полюванні і йде з кістками убитих тварин у гори. Там йому вдається відродити цих тварин. Коли ж люди, вибивши свиней, у святковий день вирішили влаштувати канібальську церемонію, культурний герой зі своїм стадом спускається з гір і пропонує замінити полонених свиньми, встановивши таким чином "правильний" обряд поїдання тотемної тварини[257].

Ритуальне поїдання свинини характерне для багатьох народів. Проте для українців тотемічний статус свині дуже проблематичний, хоч популяція одомашнених свиней має тут дуже давню історію. Їхні кістки виявляються на Подніпров'ї ще з неоліту[258].

Доместикація свиней в межах України почалася на рубежі VII-VI тис. до н. е.[259] О.Дмитрієва вважає, що перші наслідки приручення диких свиней виявляються на території Криму ще в період переважаючого там мисливського господарства[260]. Однак, судячи з фольклору, в жодного з індоєвропейських народів свиня статусу тотема не мала. З таким значенням вона відома лише в семітів. Тож в українській обрядовій традиції ритуального значення поїдання свинини набуло тільки з запровадженням християнства.

У новорічних обходах крім звичної кози часто трапляються маски коня, а деінде і корови (наприклад, у с.Ворокомле Камінь-Каширського району Волинської області). До цього ж серед українців звичним було, мабуть, ритуальне поїдання бика чи кози. Про це можна здогадуватися й з деяких текстів колядок:

Як не дасте пирога,
Візьмем вола за рога,
Та виведем на моріг,
Скрутим йому правий ріг.
Будем рогом трубити
А воликом робити.
(ПВНЦ, ф.2, од.зб.51, арк. 14).

Зображення бика. Фон-де-Гом. Франція

Звичай виводити на Щедрець з хліва худобу загальновідомий на теренах України. Худоба входила до загального переліку новорічних ритуальних крадіжок.

П.Чубинський відносить це до загальноприйнятих норм звичаєвого права[261].

Значення ритуальної жертви притаманне й козі. Причому не лише як містеріальному персонажеві, що постає втіленням міфу про умираючу й оживаючу природу, а й як звичайній тварині.

За спостереженнями О. Курочкіна, мудру козу з золотими ріжками в українських казках та щедрівках завжди підстерігають три небезпеки: вовк, стрільці-молодці і дід. Коли перших двох їй ще якось удається уникнути, то останній завдає смертельного удару[262]. Тож з огляду на сюжет, вовк і молодці – це стихійні чинники її небезпеки (для вовка - природна здобич, а для молодецької ватаги – випадкове щастя). Ймовірність розправи з козою діда набуває критичної маси. Відтак ідеться не про звичайного старця, а ритуального діда-прадда, якому козу в жертву принесе до свят сам господар.

В сербській області Топлиця спільний обхід ряджених козою і вовком тривав від зими аж до Великодня[263].

Визначення семантики цих обходів немислиме без визначення місця у структурі новорічного міфу самих щедрівників.

Традиція віншування господарів, безумовно, пізніша від тих ритуальних дійств, які кожен творив у своїй оселі власноруч. Щедрування ж здійснюється особами, що мають статус помічників і діють з допомогою вербальних засобів. Обидві особливості можна

вважати ознаками секундарності обрядово-магічних дійств, що як правило, засвідчує трансформацію ритуальної практики. Наприклад, в архаїчних новорічних містеріях, де гурт молодиків водить від хати до хати якогось із зооморфних персонажів ("Коза", "Кінь", "Корова"), учасники взагалі не вдаються до словесних засобів.

Походження традиції колядування К.Сосенко виводить з ініціальних громад, що створювалися перед уведенням молоді в молодецький та дівоцький стан[264]. Проведення таких ініціацій, за спостереженнями В.Балушка, в усіх народів приурочувалося до початку року[265]. Пожитки ініціальної громади складалися з того, що вона здобувала під час мандрів. Тож і коза, на яку чатують в українських щедрівках стрільці-молодці, і різні форми полювання, і насильство та грабіж, які нерідко подаються в новорічних обрядах як ознака парубоцької відваги, є виявом давніх ініціальних звичаїв.

Відомо, наприклад, що болгарський кукер, який може вважатися аналогом нашого щедрівника, для того щоб виготовити свій костюм, спеціально ходив на полювання, добував роги, шкури, власноруч білував чорних кіз"[266]. Звідти й колядний мотив про стрільців-молодців, що чатують на дідову козу. Якщо ж зважити, що вперше на слов'янських землях популяція доместикованих кіз пов'язується з неолітичною культурою лінійно-стрічкової кераміки, прабатьківщиною якої вважають Балкани, то ця болгарська традиція може вважатися там самобутньою й мати дуже давнє походження. Адже аграрний культ, на дотримання якого спрямовані дії рядженого козою, на тих землях має також дуже давню тяглість.

Заміну ритуально узаконеного грабежу на ритуальне випрошування, відбили українські щедрівки та риндзівки, білоруські волочебні пісні. Оскільки виконання усіх їх колись припадало на весну, то парубочій громаді часто-густо пропонували за винагороду відпрацювати на полі. Звідти й наявність у новорічній обрядовості цілої низки рільницьких ритуалів. У Світязі Шацького району хлопчакам, що провідували на Великдень хрещених батьків, давали граблі, жартома пропонуючи заволочити поле[267]. Використання молодої сили в полі було традиційним ініціальним випробуванням. Одначе в казках воно настає після бойових (спочатку юнак міриться влучити з лука в птаха, а вже тоді корчує ліс, копає став, вирощує хліб).

Таким був порядок проходження ініціацій у матрилокальній сім'ї. Такий же порядок випробувань подає й одна з колядок. У ній

сімсот молодців повернувшись із походу, жнуть жито. К.Сосенко вбачає в цьому відображення молодецького гурту, зібраного після ініціальних мандрів і як готової формації використаного для польових робіт під час жнив[268]. Проте такий порядок проходження визначався швидше господарською доцільністю, ніж давньою неолітичною традицією.

Волочебний обряд, що становить початкову стадію новорічних обходів на балто-слов'яно-германській території, виявляє дещо інший порядок перебігу ініціальних випробувань. У молодиків спочатку допевняються, чи здужають вони волочити борону[269]. І якщо вони виявляють хоча б символічну готовність, отримують у віддяку дуже символічну плату у вигляді яйця та маленького коржика із сиру, що досі зветься „мандриком"[270]. Це служило своєрідним благословенням на подальшу ініціальну мандрівку. Таким чином, у межах цієї спільноти ініціальні мандри – вже швидше данина традиції, ніж сакральний ритуал. Тож і не дивно, що саме в контексті волочебних пісень з'являється мотив відступу від давнього звичаю одруження після проходження ініціальних випробувань. У волочебній пісні з с.Світязь, коли одному з бабиних онуків забракло яєчка, він не визнає жодного з подарунків, аж поки вона не пропонує дівчину-молодку" (ПВНЦ, ФОК, од.зб.3, арк.80). Оскільки ж великоднє яйце уособлювало згоду родини на мандрівку, яка могла закінчитися для ініціанта поверненням з невісткою, то заміна його дівчиною означає дозвіл на одруження без проходження ініціальної мандрівки. Спочатку інціальні звичаї побутували в весняному календарному контексті і лише з перенесенням відзначення новолітування на зиму щедрівка набула статусу зимового календарного жанру. Уже потім вона почала виконуватися і як колядка.

З позиції дохристиянської семантики Коляди виконання віншувальних пісень господареві та всій його родині у цей час здається невмотивованим. Ритуальна шана повинна була належати духам предків. Тож практика поздоровлення на Коляду господарів походить від новорічних щедрувальних традицій. Щоправда, в зимовій календарній обрядовості помітне місце займає практика перевдягання в дідів, що нібито має до культу предків найбезпосереднішe відношення. Одначе маскування в "дідів", як правило, відбувається не на Коляду, а в новорічну ніч, що пов'язана з початком ініціальних дійств.

Підтвердження ініціального статусу новорічних маскувань можна вбачати і в тому, що окремі персонажі різдвяних містерій номінуються військовими чинами ("козаки", "генерали", "кадети", "офіцери" і т. п.). Що ж до самих колядок – то деякі з них являють собою перенесені в інший календарний контекст щедрівки.

Закономірно виникає питання, а що ж тоді вважати за світоглядну основу українського новорічного міфу? Зводити її лише до космогонії, відображеної в колядках, було б великою помилкою, позаяк остання може виявитися лише найпізнішим напластуванням різдвяно-новорічних уявлень українців. Логічно вважати Коляду втіленням календарної протилежності Купала. За цієї умови вона втілює другу половину єдиного астрально вивіреного календарного міфу, побудованого за принципом бінарної опозиції. Подібні міфологічні системи найбільш притаманні народам Сходу, а в Європу поширилася разом з дуалістичною релігійною ідеологією семітів. Найхарактернішою зовнішньою ознакою цього світогляду був культ астральних світил.

К.Сосенко категорично заперечував в українському календарі навіть солярну орієнтацію Різдва, вважаючи наявність у ньому окремих проявів солярного культу за вияв чужого нальоту[271]. На його думку, не може бути схожості української астральної релігії і з вавилонською. Адже там сонце, місяць і зорі виступають персоніфікаціями королів. Українські традиції з цього погляду видаються давнішими[272]. А що особливо важливо, в них не може бути й мови про присутність вавилонського впливу при їх культурному успадкуванні, внаслідок чого й саме успадкування видається дуже проблематичним.

Особливої ваги в установленні генези староукраїнських зимових свят дослідник надавав вогню. Його культ він вбачав в розпалюванні на Коляду 12 полін, заготовлених за 12 днів наперед[273]. Генезу ж культу виводив із Середньої та Південної Азії, наголошуючи при цьому, що у жодного народу вогонь не шанують так, як в індійців[274].

На відміну від купальських обрядодій із вогнем, де, якщо не на звичаєвому рівні, то бодай у піснях, збереглися згадки про розпалювання вогню жінкою, на Коляду дрова в печі мав обов'язково розпалити чоловік[275], у чому виявляються патріархальні риси обряду. А такі завжди постають свідченням зв'язку швидше з праіндоіранськими, ніж із семітськими традиціями. Ще одним підтвердженням цього можна вважати й ту особливість українських колядок, що в першій пошані в них також знаходиться батько.

Поетична система українських колядок неоднорідна. Вона увібрала в себе багато чого з того, що існувало в давніших за походженням видах народної культури. Так повноцінним колядковим сюжетом виступає родово-тотемічний міф про стрільця і сокола, відомий з ініціальних казок – найпритаманніших фольклорних надбань енеоліту. На скільки в колядці цей сюжет поетично довершеніший, особливо в плані обіцянок з боку чарівного персонажа, можна переконатися з її тексту:

Як меш їхати в ляцькую землю
По королівну по свою рівню,
Знаряжу мости дрогим каменем,
Загачу гати ляцькими шати,
Зволочу ліса наволоками,
Засію поля дрібнов жемчугов...[276].

В казках предмети розкоші поставали дещо по-іншому: у вигляді золотих палаців, мідних мостів і т.п. Але не йшлося в них ні про коштовне каміння, ні про дорогі шати. Все це атрибути вже дещо пізнішої цивілізації. Поряд з тим у колядці ні слова не мовиться ні про майбутні ініціальні випробування, ні про предмети, які могли б для них знадобитися. Це ще раз підтверджує правильність думки про їх синхронізацію з періодом повного занепаду ініціальних традицій та переходу ініціальних гуртів до практики випрошування, винагороди за віншування замість звичного в цьому контексті викрадання та грабежу.

Одначе колористика колядок мало чим відрізняється від казкової. Звичні білий, срібний, золотистий тони доповнює лише зелений. Відсутній чорний колір.

А щодо складу тотемних помічників, то в колядках він дуже відрізняється. Ними, можуть виступати змія (Доленга-Ходаковський.– №815) чи голуб (Сосснко.–С.179), що, безумовно, має азіатсько-степове походження. Адже тільки там ці істоти вважалися тотемами.

Відрізняються колядки від ініціальних казок і числовою символікою. По-перше, в колядках вона складніша. Найчастіше вживане тут число 9, що завжди означає кількість мандрівців, які йдуть до десятого.

... Бай дев'ять купців,
Хлопців-молодців
Ой питалися та й десятого...

Або ж:

А й дев'ять купций усе чужожонців
Ой йшли они, питаючіся
Десятого гадзи та й у тім домі...

К.Сосенко вбачає у формі 9 + 1 вираження старосвітського астрономічного тижня, що мав лунарну основу. В деяких текстах "блудили блудці сімсот молодців" і так само "приблудилися ід цему двору" до газди, що готовий їх зустріти та гостинно прийняти. Попри будь-які асоціювання цього збірного образу з громадами бурлак та військовими об'єднаннями, найвірогідніше тут має місце абсолютно механічна заміна на 700 числа 9. Інакше мотив частування такої чисельної громади виглядає невмотивованим. Як для бурлаків, то в колядці відсутній мотив їхньої праці чи й просто найняття в господаря, основним постає мотив частування. Що ж до військової версії, то можливість вирядити 700 воїнів з'явилася в історії світової цивілізації не раніше державного періоду. Тож і саме це число слід віднести до гіперболічних нашарувань пізнішого періоду.

Число 12, яке в ініціальних казках відзначається такою ж популярністю, як у кумулятивних число 7, у колядках не фігурує. А це свідчить про зовсім іншу їх світоглядну спрямованість, цілком ізольовану від традицій індоєвропейського енеоліту. Це означає, що й вірування культу предків, походження яких ми вбачаємо саме в цій добі, для колядок повинні бути невластиві. І дійсно, на текстуальному рівні вони не виявляють жодних ознак цього культу.

Отже, космогонічний міф українців, основним проявом якого може вважатися колядка, виник значно пізніше і цілком ізольовано від давньої індоєвропейської традиції. Тож К.Сосснко, зауваживши дуже точно, що "давній український космогонічний світогляд не був таким, як подають казки"[277].

Між ініціальними і космогонічними міфами українського фольклору існує й ще одна дуже суттєва світоглядна відмінність. Світобудова ініціального міфу, втіленого в казці, постає в площинному, горизонтальному втіленні: село - ліс, яр, долина - чужа земля. В колядках, що уособлюють космогонічний міф, вона вертикальна. До того колядкового кількаярусного світу й підходить поняття снування,

нашаровування. В горизонтальній його моделі такого уявлення ще не існувало. Тож дарма дошукуватися в цих казках і мотиву світотворення, що в колядках постає як один з головних.

Різні в цих жанрах і моделі міфопростору. Коли в казках він екстраполюваний у чужу землю, репрезентовану предметами розкоші, чужими чарівниками та часом екзотичними тваринами, то в колядках ідентифікується зі звичайним профанним простором. Звідси можна робити висновок, що якась частина мотивів українських колядок перенесена на наші землі з того тридев'ятого царства, де райські пташки, про які співається у цих піснях, не вважалися екзотами.

Українська колядкова версія мотиву творення світу має паралелі в будистських і китайських молитвах і переказах, східнотурецькому й монгольському епосах. С.Килимник вбачає в цьому підставу для того, щоб вважати цей мотив впровадженим у наш фольклор азіатськими ордами, що час од часу проходили через чорноморські степи[278]. Є в космогонічному міфі українців і певна самобутність. У народів Східної Європи й цілої Азії космогонічний міф перейнятий думкою про дуалізм духовних сил. На противагу творцеві в них завжди присутній його антипод. Ця риса притаманна вавилонським, іранським, почасти індійським віруванням, а відтак усім народам північної й серсдньої Азії та прилеглим до них народам східної Європи. В українських колядках про створення світу нема й згадки про дуалізм. Над ними витає ідея доброго духа-творця, спадкоємця давніших вірувань у тотема та прадіда. Що ж до дуалістичних уявлень, то К.Сосснко вважає їх основною ознакою світогляду монголоїдів уралалтайців[279].

Важлива роль у питанні синхронізації та хронологізації образної системи колядок належить змальованій у них картині Всесвіту. Адже окремі прообрази такої архсологи небезпідставно вбачають у графемах окремих доісторичних культур. Найдавніші космогонічні уявлення на території України Б.Рибаков вбачає в культурі трипільської мальованої кераміки. Ці давні землероби енеоліту ділили світ на три зони: верхнє небо з запасами води, середнє небо із сонцем, смугами дощів і хмарами та землю з рослинами й насінням[280].

Таку ж картину світобудови подає й колядка, записана поблизу Шумська на Волині[281]. В ній дівчина вишиває картину Всесвіту на сорочці:

А на комірі - місяць і зорі,
а на пазусі - райські пташки,
на рукавойках - шевці-молодці.

В іншій колядці триярусним постає вже саме небо. Так само вишите на кошулі (сорочці) воно вже має дещо інший вигляд:

Коло ковпірца - [ясній] зорки,
На пазушках - ясний місяц,
А у полах - сиви голуби.

(Доленга-Ходаковський. – С. 143).

Щодо першої коляди, то подана в ній світобудова виглядає цілком вичерпною, оскільки дві небесні сфери доповнені однією земною. А це повна відповідність з уявленнями трипільців. наступна ж, яка членує небо натроє, має дещо іншу форму. В ній дівчина сидить у високому теремі, терем – на оленях, а олені – на буковому мості. Отже, земна сфера у свою чергу ще ділиться натроє. Маючи виїшувальні функції, колядка не може торкатися нижнього світу, але наявним у тексті образом букового мосту вона підтекстово окреслює й воду як його верхню сферу. Картину того світу реконструював за грузинськими замовляннями І.Гугалашвілі, встановивши, що верхній його ярус символічно передавався білим, середній – червоним і нижній – чорним кольорами[282]. Невідомо, як щодо символіки кольору, а щодо членування, то подібна картина поділу світу на три сфери, кожна з яких ще ділиться натроє, притаманна і тим нашим колядкам, де світобудова постає як завершений процес. Отже, вона постає дев'ятикомпонентною. Чи не звідти черпає свою сакральність і саме число 9, що для колядок вважається універсальним?

Не байдуже у цьому зв'язку було б знати, чи присутній подібний поділ у тих колядках, де змальовується сам процес снування світу. У відомому тексті про деміургів-голубів, об'єктами творення яких постають *"чорна землиця"* з добутого зі дна моря „дрібного піску", а також *"ясне небонько", "світле сонінько", "ясен місячик", "ясна зірниця"* та *"дрібні звіздочки"* з золотого каменю. Голуби в них звершують лише добудову світу. Синє море, зелений явір та вони самі постають як уже створені першоелементи (Москаленко.– С.48). Цікаво, що загальна кількість таких складників і тут становить число 9.

Зображення солярного знака в історії первісного мистецтва відстає за своїм походженням від символів неба, землі, та моря. Це дає підстави вважати, що й у духовній сфері ці образи з'явилися не раніше періоду переходу від міді до бронзи. Світ, заснований із цих елементів, уявлявся дев2 ятищаблевим. Уявлення ж про трихотомічну модель космосу, представлену образом Світового дерева, судячи з текстів колядок, існувало й раніше.

Підсумовуючи розгляд календарного міфу, можна зробити висновок, що традиція відзначення нового сезону мусила існувати ще в мезолітичних мисливців. У них рік ділився на два періоди, календарними віхами яких були сезонні міграції тварин. Подібний механізм визначення початку сезону існував і при відгінному скотарському господарстві неоліту. Сучасна європейська традиція відзначення новолітування має хліборобський характер. Періодами її започаткування можна вважати пізнє неолітичне та раннє енеолітичне суспільство. Тих часів сягає своїм корінням і міф про умираючу й оживаючу природу. Незважаючи на те, що одна з його форм має зоогонічне втілення у вигляді міфу про умираючого й оживаючого звіра, серйозних підстав вбачати в цьому мисливську генезу цього міфу нема. Уявлення про відродження звіра становило в мисливському суспільстві основу зовсім інших міфів: дезінформативного, метою якого було загіпнотизувати звіра в момент прицілювання, та пізнього тотемістичного, що служив мотивацією зняття табу на споживання м'яса тотема. Нічого спільного з календарним функціонально ці міфи не мали, хоч за формальними ознаками дуже близькі до нього.

Отже, найдавніший міф про умираючу й оживаючу природу мав вегетативну форму. Згідно з ним існує три основні фази: народження, розквіт і смерть. Вегетативна форма викликала уявлення й про четвертий календарний період – період статичної нерухомості, після якої настає відродження. На основі цього міфу в добу енеоліту виникли уявлення й про людську реінкарнацію.

На території України початок року символізувала весна. Найчастіше за цією назвою уявлялось аграрне божество, до якого зверталися з проханням дощу й тепла. Термін проведення цього магічного обряду визначався не календарем, а господарською необхідністю. У південних слов'ян така залежність виражена в обряді

15. Зам. 4350.

викликання дощу, що проводився не до певної календарної дати, а коли наставала посуха.

Найчастіше це аграрне божество втілює функції духа-господаря. Проте на різних територіях уявлення про нього неоднорідні, навіть у межах України. В місцях давнього розселення племен культури лінійно-стрічкової кераміки та особливо культури лійчастого посуду воно асоціюється з козою. Це може мати як міфологічне, так і абсолютно утилітарне пояснення.

Ідеальними для утвердження класичного міфа про умираючу й оживаючої природу були умови поступової асиміляції племен трипільської культури племенами культури лійчастого посуду, а тих у свою чергу представниками культури кулястих амфор. Перші мали в своєму світогляді уявлення про вегетаційні процеси, другі – залишки тотемістичних уявлень, пов'язаних з козою, треті – уявлення про реінкарнацію. Важливу роль у такій поступовій трансформації та контамінації амбівалентних уявлень могла відігравати аридизація клімату. Адже становлення такого міфа можливе лише в помірних кліматичних умовах.

Уявлення про людське переродження в археологічних культурах Європи пов'язані з предметами балканско-причорноморського походження, відтак і уявлення про переродження природи найвірогідніше мігрувало разом з міграцією цього населення на північний захід. Разом з енеолітичними культурами в Європі з'явилися й перші предмети з солярною символікою.

Русальне аграрне божество в деяких українських повір'ях виявляє зв'язок з духом поля, що криється під назвою солом'яного духа ("Ух, ух, солом'яний дух"). Одначе анімістична природа цього божества ледь відчутна. Основну роль у русальних віруваннях посідає культ небіжчиків. Спершу ними уявлялися русальні жертви, а згодом і всі померлі.

В межах слов'янського культурного ареалу вірування в русалок не визначаються смисловою однозначністю. В різних регіонах під образом русалки криються настільки ж різні функції і риси постичної вдачі. Це дає підстави вважати, що русальна традиція асимілювала чимало амбівалентних племінних вірувань, що траплялися на її шляху. Тому навіть у межах східнослов'янського арсалу за деякими російськими та білоруськими типами русалок можна впізнати зовсім не русальні образи.

Одним із типів русалок є тип непогрішної діви, що внаслідок цього наділяється ознаками божества. Прототипом ритуального введення дівчини в цей статус можна вважати обряди водіння „куста" та „лялі".

Русальна ритуальна практика відбилася й на купальській обрядовості, що, безумовно, пізніша за походженням. Наявні елементи солярного культу дають підстави співвідносити утвердження купальських звичаїв не території України з добою бронзи. З цією епохою синхронізують і парний шлюб, ритуальні прояви якого є одним із головних моментів купальського обряду. Найхарактерніший для балто-слов'янської спільноти купальський міф про вужеву наречену виказує в своєму сюжеті елементи побуту племен культур мотузчатої кераміки, що теж належать до епохи бронзи. В межах цих культур відбулося й утвердження уявлень про метемпсихозу – перероджения людини в інші істоти, що відбувалося після її фізичної смерті.

На основі утвердження парного шлюбу шлюбної форми набуває й купальський міф, який починає уявлятися як поєднання води й сонця. Така символіка отримала найповніше втілення в донецькій катакомбній культурі (епоха середньої бронзи). Саме з цієї епохи календарний міф на території України набуває солярного вираження.

З купальським звичаєм пов'язане й відьмарство, що в історичному плані знаходить грунт для свого утвердження лише в місцях міжетнічних контактів. Це зайвий раз підтверджує, що становлення купальської обрядовості на землях України відбувалося саме за таких умов.

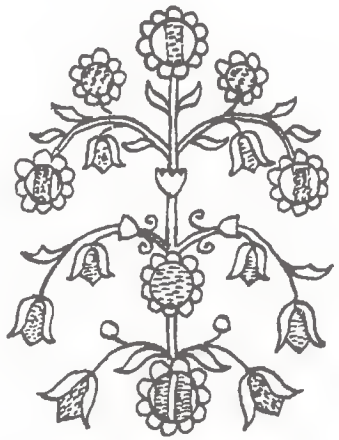
На основі наявних слідів ритуальних поховань складається враження, що навіть у період раннього заліза в лісовій зоні Європи купальські обряди були невідомі. Місце їхньої локалізації – лісостеп. Далі ж на північ зі схожими функціями уже утвердилися русальні звичаї.

В купальській пісенності зустрічається й образ трой-дерева, що, мабуть, слід ідентифікувати зі Світовим. В русальних піснях, а тим більше в ініціальних казках його ще нема. Затс цей образ досить уживаний у колядках, що може служити підтвердженням синхронності, а можливо, й моногенезу світогляду обох жанрів.

Відтак єдиного купальського міфу не існувало. Купальські ж вірування складають кілька амбівалентних культів. Не відповідає дійсності й теза про обрядово-світоглядну єдність купальських уявлень у східних слов'ян. Різняться і то істотно не лише національні, але й регіональні типи цих вірувань. Це було викликано особливостями їх утвердження в процесі міграційних зміщень, що датуються епохою бронзи.

Колядно-новорічні міфи є найвищим, але водночас і найпізнішим проявом календарного міфу в українців. Зберігши анімістичну основу, втілену в деяких вегетативних символах, вони цілковито пов'язані з уявленнями, викликаними патріархальними відносинами, щонайперше – культу предків. Предкам належать і основні обрядові ритуали цієї пори. Інша, не менш поширена традиція колядування запозичена із щедрувальної, що має весняну календарну основу. Своїм змістом чимало трансформованих у дохристиянські колядки щедрівок відображають період занепаду ініціальних традицій.

Дещо іншу генезу мають космогонічні колядки. Більшість їхніх образів і символів тяжіють до близькосхідної міфології, а світоглядна основа має яскраві прояви уявлень епохи бронзи. Проте, на відміну від міфологічних систем Близького Сходу, тексти українських космогонічних колядок позбавлені ознак дуалізму, боротьби добра і зла.



Мотив „Рай розвився".
Сучасна українська вишивка

Розділ третій

МІФОЛОГІЯ ЗАМОВЛЯНЬ

3.1. Замовляння з точки зору функціональної специфіки

Замовляння належать до тих явищ народної культури, де міфологічний світогляд дуже відчутний. Незалежно від часу походження кожного окремо взятого тексту, основним його засобом впливу, своєрідним інструментарієм виступає магія. Вона ж немислима без проникнення у міфопростір. Тому міфологічними є як найдавніші, так і найновіші за своїм походженням замовляння. Якою б значною не була в тексті частка імпровізації, виконавець змушений будувати його за існуючими правилами, основним із яких є зближення з міфологічним виміром. Цей зв'язок настільки органічний, що іноді складається враження, що всі „замовляння породжені ще живим міфом"[1]. До подібної думки може спонукати й наявний у них безпричиновий спосіб зв'язку окремих предметів і явищ, який нічим не відрізняється від способу хаотичного нагромадження предметів у настінних розписах верхнього палеоліту, і сурядного граматичного зв'язку речень, що зі свого боку нагадує нагромадження незалежних один від одного епізодів кумулятивної казки[2].

Питання походження замовлянь та виникнення їхніх функцій більшою чи меншою мірою торкалися в своїх дослідженнях Л.Майков[3], Н.Крушевський[4], О.Потебня[5], О.Веселовський[6], М.Сумцов[7], В.Милорадович[8], М.Коробка[9], Н.Познанський[10], П.Богатирьов[11], В.Петров[12], Ф.Колесса[13], К.Кабашніков[14], Г.Сухобрус[15], І.Тищенко[16], Б.Рибаков[17], Н.Толстой[18], В.Топоров[19], В.Харитонова[20], М.Новикова[21], В.Антонюк[22], В.Мойсієнко[23], О.Свиридов[24].

На думку Н.Толстого, заговір – один із найдавніших жанрів. У його текстах вчений вбачав „видимі риси індоєвропейського та праслов'янського замовляльного мистецтва"[25]. Б.Рибаков калібрує цю дату дохліборобською епохою, оскільки господарських замовлянь, пов'язаних із хліборобством, не існує[26].

Одначе походження різних текстів, навіть з огляду на їх персонажний склад, істотно відрізняється. Із визначуваних сучасною фольклористикою господарських, лікувальних, родинно-побутових

та суспільно-громадських замовлянь[27], найархаїчнішими можна вважати господарські, або як їх ще називають – промислові[28].

Господарські замовляння. Окремі з них увійшли ще до сюжетів кумулятивних казок, становлення яких, як відомо, випадає на період мезоліту, а найпізніші за походженням за їх господарською стратифікацією можна віднести не пізніше, ніж до неолітичної доби. Проте подібною архаїчністю походження відзначається дуже незначна в кількісному відношенні частина замовлянь. Більшість із них не збереглося, хоч і загальна їх кількість не могла бути великою, оскільки давній магічний міф мав ритуальну форму.

Поетична система переважної ж більшості замовлянь не може претендувати на співвідносність не лише з уявленнями мезоліту, а й із значно пізнішими періодами. Ідентифікаторами їх часової співвідносності можна вважати основні магічні атрибути у порівнянні їх з атрибутами кумулятивної, ініціальної казки та календарних обрядів. Багато значить в цьому й просторово-часовий контекст: наявність чи відсутність поділу світу на профанний та сакральний, втілення котроїсь із космогонічних моделей чи лише розрізнених їх елементів. Не другорядне значення має також притаманна цим текстам символіка чисел, кольорів і т. ін.

Найпридатнішим для синхронізації замовлянь з іншими культурогенними показниками та їх відносної хронологізації є обрядовий контекст. Його ж, крім засвідчених текстуально атрибутів (день – ніч; домівка – дорога – межа), головним чином визначає постать самого виконавця. Адже він теж один із персонажів міфа. Від його взаємозв'язку з іншими персонажами залежить і кінцевий результат замовляння. Щодо відношення замовлянь до міфології, то Н.Познанський вбачав у них процес безпосереднього творення міфологічного образу з практичною метою[29]. Зрозуміло, що класифікація таких міфів буде відрізнятися від класифікації текстів замовлянь. Адже коли остання визначає сферу застосування тексту, то для першої важливіший сам принцип його творення, тобто те, які міфологічні закони тяжіють над мовленим словом задля того, щоб воно стало засобом впливу на оточуючі предмети, їхній порядок розташування і можливі взаємозв'язки. В цьому випадку один і той же тип міфа навіть може бути спрямований як на господарську,

так і на лікувальну сфери. За одним і тим же принципом може здійснюватися магічний вплив на родинно-побутову та соціально-побутову ділянки життя.

Метафоричний світ багатьох замовлянь, де до сонця, дощу звертаються як до живих істот, є свідченням їхньої давності. Вони могли виникнути в той самий час, коли з'явилися в нашій мові вирази „сонце заходить", „дощ іде", „день прибуває", „зима надходить" і под.

У виникненні подібних метафоричних асоціацій М.Шахнович вбачає одну з провідних рис міфологічного мислення[30], а І.Летова розглядає їх навіть як зредукований міф[31], який згодом перейшов у розряд звичайних „поетичних форм мови"[32].

Господарська спрямованість цих найпростіших замовлянь може служити підставою, щоб вважати їх спадковою частиною давніх господарських ритуалів. Зміст таких замовлянь зводилася до наказового способу впливу на різні сфери природи.

Сонечко, ясне, красне,
освіщаєш гори, долини.
Освіти моє личко,
щоби моє личко було ясне-красне,
як сонечко.

(Москаленко. – С. 35).

Походження таких замовлянь хоч і пов'язанс з давніми господарськими ритуалами, протс могло бути досить довільним. Вербальний зміст такого ритуалу не підлягав жодним правилам побудови, бо цілком залежав від імпровізації творця і виконавця. Ця традиція повністю збереглася в сучасних фольклорних зразках аграрної магії:

Роди, Боже, на всякого долю!

Або:

Сійся, родися жито-пшениця,
часник, як бик, цибуля, як дуля.

Господарська магія дійшла до нас в екзотеричному вигляді. Можливо, саме тому вона зберсгла й ту первісну імпровізійність, яка почала зникати в лікувальній магії, що була вже прерогативою вибраних: окремих жерців, а частіше – жриць.

Лікувальні замовляння. Ці замовляння також є імпліцитною частиною його творця і виконавця. Передані іншому

вони, за народними уявленнями, можуть не мати того впливу. Тому щодо такої передачі існувало чимало застережень. Вважалося, що знахар, який передав його іншому, втрачає чарівну силу[33]. Та й інший не завжди зможе ним скористатись, бо слова, позбавлені енергії й волі чаклуна, не допомагають. Компромісним варіантом розв'язання цієї проблеми можна вважати повір'я, згідно з яким, передане замовляння допомагає тільки від того, хто запам'ятав його за першим разом[34].

Існує чимало приписів, чия воля, сила і слово можуть мати вагу при лікуванні хвороб. Найчастіше такою здатністю в людській уяві наділяються перші та останні діти[35].

М.Попович вбачає в цьому уявлення про їхнє незвичайне походження[36]. Подібної думки дотримувався і польський вчений К.Мошинський[37]. Можливо, цього вважалося й достатньо для спілкування з космосом, репрезентованим у текстах замовлянь місяцем і зорями.

Подібні переконання могли сформуватися з виділенням чаклунів в окрему касту. Судячи зі змісту повір'я, провідну роль в цьому відігравало звичаєве право майорату, що сформувалося в патріархальну добу, причому в добу пізнього патріархату, коли право спадковості усвідомлювалося як визначальне в системі родинних стосунків. До цього, як дуже добре видно на прикладі казкових сюжетів, магія була жіночим заняттям, а володіння нею чоловіками вважалося швидше винятком, ніж правилом. Тому рак зненацька виганяє козу-дерезу з зайчикової хатки; колобок, хоч і знає замовляння, але, на відміну від лисички, не знає, що мовлене вдруге, так щоб усі чули, воно втрачає свою силу; півник не може встояти перед спокусою лисиччиних слів, а котик може поквитатися з нею лише при допомозі вабика; таки підбирає голос Телесикової мами, тобто дослівно запам'ятовує її замовляння змія; а вовк так і не може добратися до козенят, бо щоразу подібні слова переплутує.

М.Новикова у визначенні магії як жіночого ремесла вбачає роль жінки в первісному суспільстві. У контексті цих первісних уявлень, на її думку, вибудовується певна ієрархічна послідовність, що служить основою впливовості на всі сфери людського буття. „Мертвий могутніший від живого: духи предків забезпечують добробут родові своїх живих нащадків, – не навпаки. Звір могутніший від людини: від наявності звіра залежить існування людини, – не

навпаки. Жінка могутніша від чоловіка: вона дає відродження та примноження життя"[38].

Не піддаючи сумніву правильності цих спостережень, все-таки зауважимо, що запропонована схема не передбачає можливості мотивованого переходу від жіночої магії до чоловічої. Можливо, при допомозі весільних ритуалів у патріархальній сім'ї, де роль головного розпорядника обряду мусив виконувати родич по батьковій родині, можливо під впливом вірувань культу предків, де пріоритет належав патріархальному родові чи ще з якихось причин, але такий перехід відбувся. У багатьох кочових за своїм походженням народів роль чоловіка в чаклунстві стала навіть домінуючою. Переважно чоловік виступає в цій ролі в росіян, фінів, карел, мордви, татар. У давніх греків, римлян, германців, галлів, українців усетаки більш звичним явищем можна вважати знахарку чи відьму.

Відповідь на питання про головних виконавців лікувального обряду з застосуванням магії слова, неможливо знайти без з'ясування семантики обряду й давніх уявлень про природу хвороби.

3.2.Специфіка міфології замовлянь в етіологічному аспекті

Реінкарнальний міф. Етнографічні матеріали дають підстави вважати, що хвороба в уявленнях багатьох народів сприймалася як зумисне ушкодження людини і її остаточне зіпсуття. А отже, позбавлення від хвороби можливе тільки за умови перероджения, тобто сам процес зцілення мав би символізувати смерть і відродження. Таким чином основний зміст обряду зцілення цілком аналогічний змісту ініціального міфа.

Спробуємо простежити, як же відбувався такий обряд. Серед народних методів лікування кінця XIX – початку XX ст. зберглося чимало засобів, в яких не можна вбачати жодних інших функцій, крім обрядових. Мабуть, саме вони й становлять собою драматизований зміст того реінкарнального міфа, головним змістом якого є перероджения хворої людини.

В окремих місцевостях Білорусі вважалося, що при болях у попереку достатньо тричі перекотитися через голову і біль як рукою

зніме (Сержпутоўскі). Хоч подібне повір'я може грунтуватися й на певному емпіричному досвіді, але його міфологічний зміст – у перевертництві, що символізує переродження. На Чернігівщині наприкінці XIX ст. *„кволу і хвору дитину тричі просувають через розколотий блискавкою дуб"* (Грінченко, 1895.–С. 31). Те саме значення може мати й нора (Чубинський, 1872. – С. 123). Засобом позбавлення від хвороби вважалося й просування хворого через дірку в дереві. В білорусів цей метод застосовувався при лікуванні трясовиці. Для цього потрібно було знайти в лісі товсте дерево, в якому сама по собі з'явилася дірка. Туди мав прийти хворий у самій сорочці з розстебнутим коміром і знятими з рук рукавами. Тут він мав пролізти навколішки через ту дірку в дереві. Якщо трапиться так, що сорочка зачепиться в дірці, то з сорочкою залишиться й трясовиця (Сержпутоўскі. – С. 203). Часом хворий йде сам, його ведуть до дерева з діркою, а далі все відбувається так само (Сержпутоўскі. – С. 186).

Перетворення під час весілля молодих на вовків чи перетворення зятя тещею в багатьох інформаціях прирівнюється до насилання хвороби, тобто зловмисного псуття. Зооморфний вигляд людини, що персбуває в ролі ушкодженої, логічно схиляє до думки, що будь-які якісні зміни її душевного й фізичного стану неможливі без перероджсиня. Воно ж відбувається кількома способами: внаслідок биття житнім перевеслом, ліщиновими однолітками, перериванням пояса. Всі ці процедури закінчуються лопанням вовчої шкури і звільненням від неї, а заодно – й поверненням до попереднього людського стану.

На Західному Поліссі розповідають і ще про один спосіб позбавлення вовчої подоби. Для цього треба прошмигнути поміж ногами в жінки, яка ту шкоду наслала.

„Розказувале, шо одного чоловіка баба зробела вовком. І вин усе пудейде до свеї хате, а зайте боїця. А оден знахур, що знався на тому, побачив того вовка і каже:

– Скіко те вже будеш ходете – мучитися? Іде, сховайся в теї бабе коло хате за колодязом, і як вона набере воде і йтеме з відраме, проскоч їй миж ногаме"[39].

У подібній ситуації опиняється й персонаж ще однієї західнополіської оповідки, але шлях до реінкарнації знаходить зовсім несподівано.

„Поспорив, – каже, – з бабою. То зробела мене вовком. І ходев два роке, – каже, – поки не здерса. [...] То, – каже, – єк жинка жєла жето, пудліз, хотів дитену поколихате. То: „Вовк! Та вовк, та вовк! "– Та й втік.

То два роки веходив. Допіру, – каже, – додув... Надумав: „Піду заїм!"

Сів пуд дверема – аж виходит. А я тоді, – каже, – проліз їй круз ноге та в хату. Та й став чоловіком"[40].

Поєднавши уявлення про ефективність просування хворого через дірку в дереві з елементарними сюжетами про просування враженого через ноги жінки-чарівниці, легко переконатися в тому, що перші засоби можна вважати ритуально-символічним заміщенням останнього. Він же означає переродження цілком природнім шляхом. І роль жінки тут незамінна, хоч і просування через дерево, як стверджував ще М.Познанський, відображає народження заново і таким чином символізує позбавлення від хвороби[32]. Таку саму ритуальну семантику має й просування через хомут. Для того щоб

Мотив биття пшеничним перевеслом і обернення вовкулаки в людину. Галицьке князівство XII-XIII ст

позбавити дитину від наврочсння, їй радили тричі пролізти крізь хомут (Сержпутоўскі. – С. 163).

Схоже, що раніше від дсрсва і хомута, мусили реально існувати і якісь природні прототипи для перероджсння природнішим, а отже й архаїчнішим способом. До того ж згадані сюжсти з проскакуванням вовкулаки крізь ноги жінки-чаклунки, могли мати досить широке розповсюдження, оскільки сюжет на згадану тему знайшов своє відображення і в браслеті з Городища, що на Галичині, який

датується XII-XIII ст. Казуальні ж сюжети, як правило, не потрапляли в розряд тих, що знаходили втілення у предметах розкоші.

Можна припускати, що в ролі такої ритуальної жриці могла виступати в ініціальному обряді відьма. Зовсім не випадковою в цьому контексті може виявитися й Баба-Яга. Її додаткова номінація „костяна нога", може, виступає квінтесенцією її участі в пропусканні ініціанта крізь ноги.

Жінка, залучена до участі в такому обряді, може розглядатися як істота порубіжна. І не лише тому, що, як вбачає М.Новикова, її біоцикли збігаються з космічними ритмами, а більшою мірою тому, що „вона не менш наочно носить у собі й „повертає" у світ живих живе життя, дитину"[42]. Цим міг визначатися вибір її для проведення імітативного ритуалу. Зрозуміло, що не кожна жінка могла бути залучена до виконання цієї ролі. На межі між життям і смертю вона могла вважатися під час родів, на цій же межі перебуває й дитина, бо може народитися не тільки живою, а й мертвою. Тому й сама жінка може вважатися порубіжною істотою лише під час родів чи символічного ритуалу, що відбиває акт реінкарнації.

У зв'язку з особливостями родової діяльності породіллі первісток і остання дитина становлять групу підвищеного ризику. Тому навіть з практичних міркувань вони могли відноситися до істот лімінальних. Крім того, якщо розглядати дородовий стан жінки як абсолютний спокій, що за законами міфологічного мислення ототожнюється зі смертю, то первісток може розцінюватися як істота, яка порушила цю межу. На межі між життям і смертю знаходилася й остання дитина, після народження якої жінка втрачала функцію дітонародження.

Тож тільки статус порубіжної істоти і міг бути визначальним при наділенні людського індивіда правом магічного впливу на здоров'я людей. У цьому й полягав основний зміст реінкарнального міфу – міфу про людське перероджения, що повинне б мати принаймні два компоненти: смерть і народження. Проте мотив смерті в цьому міфі ще відсутній. Перероджения, як і в ініціальному міфі, має тут вигляд проходження через порубіжжя, другий бік якого невідомий. З певною умовністю можна сказати, що з багатьох уявлень, які випливають із змісту самих замовлянь, цей другий бік порубіжжя або не викликає жодних асоціацій, або ж відрізняється від передрубіжного не більше, ніж другий бік розщепленого блискавкою дерева, що служить символічним втіленням породіллі в реінкарнальному ритуалі з Чернігівщини.

Реінкарнальний міф у своїй основі втілював первісний синкретизм усієї ідеологічної сфери, а тому поєднував як вербальну, так і оказіональну сторони обрядодійства. Не важко переконатися, що у багатьох мотивах, пов'язаних з його основним змістом (перероджением), оказіональний бік обряду (ритуальне дійство) навіть переважає. Внаслідок цього багато замовлянь, що мають такий самий зміст, теж супроводжуються цілою низкою обов'язкових вимог щодо його виконання. Усі вони стосуються ритуальної сфери.

Візьмімо хоч би такий приклад: Колись, як дитина дуже плаче, після полуночі її брали на руки і несли надвір. Щоб тихо було: люди не ходили, пси не гавкали, коти не бігали. Виходячи з хати треба було перехреститись і всю дорогу дивитися тільки в один бік – перед собою. Покласти дитину на землю і проказати:

Добрий вечір, сливочки.
Добрий вечір, грушечки.
Добрий вечір, яблуньки.
Возьміть наші криксунки,
Возьміть наші плаксунки.

(Давидюк, 1993.–С. 15).

Сліди реінкарнального міфу тут дуже відчутні. Про типологію місця, придатного для перероджения, про яке ми довідуємося з ініціальних міфів, у цьому ритуалі свідчать кілька дсталей. По-перше, вимога абсолютного спокою, що символізує переднароджувальний стан. По-друге, дивитись тільки вперед, а отже символічно перекреслити, відкинути увесь пройдений шлях. Потрете, дія мала відбуватись після полуночі, тобто на порубіжжі ночі і дня.

Усі ці вимоги сприймаються нами не інакше як атрибути перероджения недоброго, злого, в інше, якісно нове. Відмінність такої символічної реінкарнації відрізняється від ініціальної тим, що в ініціальній міг мати місце віковий поріг. Окремими рисами він проступає в багатьох побутових казках, шлюбних обрядах. Можливо, саме в рамках цих ініціальних уявлень виникло й переконання про те, що кожні сім повних років від народження людина виступає все в новій якості. Для прикладу згадаймо хоч би казку „Семиліточка". Дівчина, яка нічим особливим не відрізняється, несподівано навіть

для батька після досягнення семилітнього віку раптом стає дуже мудрою і легко відгадує усі загадки, після чого з нею одружується пан. Зрозуміло, що загадування загадок слід сприймати як проходження одного з етапів ініціального обряду. Неперсічність його значення в давній ритуальній практиці засвідчує факт донедавнього використання в якості весільного обрядодійства[43]. Та семилітній вік нареченої – нонсенс. Скоріше тут ідеться про двічі по сім. Відносити походження цього способу визначення людського віку до часів переважаючого мисливського господарства, коли основною системою лічби, судячи з казок, була сімкова, особливих підстав немає. Швидше в основі такої вікової градації лежали уявлення про вікове переродження, пов'язане з проходженням ініціальних обрядів, зміст яких теж залежав від віку.

У замовляннях потреба в реінкарнації диктується не віком, а утилітарною необхідністю, але й тут збережені атрибути ініціального переродження. Це може служити підтвердженням того, що реінкарнальний міф сформувався на ритуальній основі ініціального.

У реінкарнальних замовляннях відсутній мотив смерті, а уособленням переродження може виступати звичайний обмін:

За морем два дуба; давайте побратаємося, давайте посватаємося: у мене син, у вас дочка, нате вашій дочці крикливиці, а моєму народженому сину Івану дайте сонливиці. (Москаленко. –С. 103).

Або:

Ластівко, ластівко! На тобі веснянки, дай мені білянки. (Москаленко.–С. 113).

У цих замовляннях не присутні космогонічні уявлення, числова символіка, не тільки ознака кольору, а й поділ на світло й темряву. Можливо, усі ці вияви входили до оказіональної частини реінкарнального міфу, яка згодом атрофувалась чи й просто не була зафіксована записувачами, які орієнтувались на вербальний бік міфу, тобто на самі замовляння. Та й загальна кількість замовлянь із реінкарнальним змістом дуже обмежена. У комплексі з іншими особливостями, що вже були тут наведені, це може свідчити про дуже давнє походження міфів цього типу.

А п о т р о п е ї ч н і т а д и с т а н ц і а л ь н і м і ф и. Крім наведеного типу замовлянь (реінкарнальних), побудованих на міфі про можливість довільного людського переродження внаслідок

певних магічних дій, існують ще кілька чітко окреслених функціонально типів. Суть одних із них полягає у відлякуванні хвороб, інших – в адресному їх відсиланні в інші світи. Спільне у них те, що обидва види пов'язані з уявленнями про персоніфікацію хвороби. Ще один тип замовлянь зводиться до упорядкування хаосу на землі і наведення загального порядку в системі світобудови. До певної міри в них можна вбачати і есхатологічні мотиви, бо йдеться про те, що біль може з'явитися лише тоді, коли повністю порушиться космічний порядок:

Місяць у небі, мертвець у гробі, камінь у морі; як три брати докупи зійдуться і будуть бенкет робити, тоді у мене зуби будуть боліти. (Москаленко. – С. 72).

Всякий біль у цьому світі сприймається як хаос, бедлам, якому не повинно бути місця на землі, поки існує космічний порядок.

Таких замовлянь найбільше, і хоч порядок їх композиційної побудови оснований на прагненні до віддзеркалення на землі космічного порядку чи „ремонту" його випадаючих структур, усетаки дуже часто вони багато в чому різняться і потребують найприскіпливішого розгляду.

Генеза космогонічних уявлень вважається явищем дуже пізнім. Велика кількість замовлянь з такими уявленнями і їх композиційно-тематичне розмаїття теж не можуть вважатися аргументами їхньої давності, швидше навпаки. Тож спочатку спробуємо розібратися в специфіці двох попередньо згаданих груп: замовлянь, які мають відлякувальний зміст та тих, які служать засобом відсилання хвороб.

Подання ними болячок як персоніфікованих істот дає достатньо підстав для того, щоб говорити про них як про уже сформовані міфи. Залежно від функцій їх можна визначити як апотропеїчні (ті що відлякують хвороби з допомогою називання оберегів-символів) та дистанціальні (ті, що виконують роль відсилання, переадресовування хвороби).

Головна функція апотропеїчного міфа – відлякування. Із текстів стає очевидним, що слово в цьому міфі було тільки супроводом для ритуальних дій, в чому Ф.Колесса вбачав суть усіх найдавніших замовлянь[44]. Головними відлякувальними засобами виступали предмети з репутацією очисних засобів: вогонь, вода, земля, камінь. Домінуюча роль серед них відводилася вогню:

Гад, гад, земля горить, тебе спалить,
і я горю, тебе спалю!
Гад, гад, вода горить, тебе спалить,
і я горю, тебе спалю!
Гад, гад, трава (камінь; пісок) горить,
тебе спалить, і я горю, тебе спалю!
(Москаленко. – С. 159).

Поряд з вогнем відлякувальну функцію виконує й той, хто здійснює ритуал очищення вогнем:

Їхала баба лісом. Чорна запаска, чорна сорочка чорний ліс рубати, вугілля палити, вогник затоптувати.
(Москаленко.–С. 120).

Ішла баба чорною дорогою. Сама баба чорна, чорна плахта, чорна запаска. Та не руба ні дуба, ні явора, ні берези, тільки руба огник. (Москаленко.–С. 119).

В обох щойно наведених прикладах засобом відлякування вогника виступає чорний колір. Повідомлення про наміри чорної баби (найімовірніше – знахарки) не вимагає звертання до хвороби, тому про неї згадується нібито ненароком. Та цього, на думку виконавців замовляння, було цілком достатньо, щоб хвороба, почувши, втекла. Адже чорна баба з чорною запаскою і у всьому чорному – ознака чорного світу, якщо й не потойбічного, бо прямих згадок про це нема, то дуже близького до нього світу порубіжжя, світу, де відбувається перероджения і де попередня якість може обернутися із протилежною за змістом.

Відлякуючим засобом у текстах замовлянь може виступати й пес:

Біг собака через міст,
Ряба шкура, рябий хвіст.
Сюди круть, туди верть,
Втікайте, вроки, бо йде смерть.
(Давидюк, 1993.–С. 9).

Справедливо зауважує М.Новикова, що „собака замовлянь – це радше сірий вовк магічних казок: ще „не зовсім собака, „не зовсім" домашня тварина"[45]. Цс бродячий пес чи мисливський хорт. Функція охорони двору йому ще не притаманна. Навпаки від його нападу замовляють худобу (*„Як сим сучкам не розвиватися, так і хортам моєї скотини (такої-то масті) не чіпати*" (Москаленко. –С. 145). Три хорти різної масті супроводжують святого Юрія на білому коні (Москаленко.–С. 121).

В образі рудого хорта О.Потебня вбачав вогняну символіку[46]. Згадка про трьох різномастих хортів (білого, сірого й червоного) в замовлянні, спрямованому на відведення більма, у цьому контексті може сприйматися як звернення до трьох найуживаніших магічних засобів – води, каменю й вогню. Хоч подібна символіка має, безумовно, пізнє походження. Що ж до найдавнішого його значення, то пес у замовляннях – це щонайперше „персонаж пограниччя"[47], який мало чим відрізняється від вовка-перевізника в українських казках.

У цій же ролі вживається й образ порубіжного коня (*„кінь біжить, аж камінь січе*") (Москаленко.–С. 67) з тою лише різницею, що як самостійний персонаж у тексті замовляння він не трапляється. На ньому їздять святі Юрій, Петро.

Апотропеїчна сила чорної баби, хорта, коня бере свої витоки з ініціальних міфів, тому ці образи замовлянь мало чим відрізняються від казкових. Нагадуючи персоніфікаціям хвороб про наближення мешканців порубіжжя, які служать перевізниками на той світ, виконавець замовляння вірив, що цим віджене злих демонів. Із контексту цих замовлянь уперше випливає й загадка самої смерті.

Лімінальними особами постають і образи святих. Вони не мають постійного місця, завжди звідкись прибувають, тому й сприймаються як прищельці. Лімінальна суть цих персонажів полягає не лише у відведенні хвороби. У багатьох випадках є згадка про те, що вони її забирають з собою, а отже виступають також у ролі перевізників:

Ішов святий Авраам по крутих горах, по мохах, болотах, по ницих лозах, замочився, заросився, нігде йому спочить; прийшов, сів, спочив на сірім камені; устав і пішов, за собою перелоги, уроки, примовки поніс". (Москаленко.–С. 196).

Як видно з тексту замовляння, порубіжна суть святого Авраама виявляється і в його шляху через невгіддя.

Порубіжжя апотропеїчних міфів, до яких можна віднести значну частину замовлянь, має свій усталений образ, в якому проявляються деякі риси перехідного стану від аморфності до протилежності цьому світу.

Візьмемо для прикладу фрагмент кількох найхарактерніших у цьому плані замовлянь.

Їхав чоловік пустою дорогою, пустими волами на пусту нивку пустого жита жати, у пусті копи класти. У пусті копи клав, пустою дорогою віз на пустий тік, пусті молотники молотили, у пустий млин молоти носили, пуста перепічайка у пустій діжі учиняла і в пустій печі пекла, пусті люди пустий хліб їли і з пустої молитвенної Марії волос з'їли.

(Москаленко. – С. 123).

Якщо слово *пустий* сприймати у його первісному значенні *порожній,* а не похідному *„вредний, шкодливий"*, то пустота в цьому разі втілює аморфність, нереальність, тобто лише видимість уявлюваних предметів, але не їх самих. Такими бувають герої казок після першого удару змія, після якого вони здобувають безсмертя. До цього зводився зміст ініціального міфу, який штовхав майбутнього мисливця й воїна на проходження випробувального ритуалу. Звідси може походити й друге значення слова *пустий*. Адже ініціанти в розумінні невтаємничених – це ті, що деякий час жили розбоєм, тобто приносили шкоду. Звідси *„пустий"* могло сприйматися і як *„шкодливий, вредний"*.

В іншому випадку образ порубіжжя подається при допомозі чорних предметів, що виступають його атрибутами.

Золотниче, золотниче,
добрий чоловіче!
Ти тут не уживай,
червону кров не спивай!
Іди на чорне море,
там, де ніхто не ходить,
де кури не запівають,
де люди не зачувають,
де дзвони не задзвонюють,
де голос не заносять.
Там для тебе чорні столи чорними скатертями застелені,
чорні миски, чорні ложки накладені,
чорна страва насиплена.
Там ти уживай,
та й сюди до Івана не вертай.
Бо тут Михаїл на воротях
у червоних чоботях. (Москаленко. – С. 129).

Друге замовляння за змістом є відсильним, його апотропеїчність зводиться до святого Михаїла *„на воротях"*. До дуже архаїчних воно, безумовно, не належить. Та чим новішою за походженням є образна система подібних творів, тим чіткішим постає образ самого порубіжжя. Це – невгіддя, пустка. Там і люди не ходять, і звірі не бродять, і птахи не літають, бо це – місце для вибраних, тих кому воно належить за давнішими міфологічними уявленнями, місце перехідних істот.

Апотропеїчні функції мають і інші види замовлянь, крім реінкарнальних, де не існує поняття смерті, а тому поняття страху, що лежить в основі відлякування, відсутнє. Найчастіше в ролі апотропеїв у цих замовляннях виступають образи святих.

Колористика відлякувальних замовлянь складається з білого, чорного, сірого, рудого, червоного. Тож навіть кість тут не жовта, а *„рижа"* (Москаленко. – С. 140).

Ще одним способом позбавлення від недуг вважалося відсилання їх на невгіддя, евентуально – в порубіжжя чи й на той світ:

Ой ти страшиську-перелячиську.
Я тебе вимовляю...
на сухий ліс відсилаю.
Там тобі гуляти-буяти,
сухі дуби вивертати,
жовті піски пожирати.
А тут тобі не ходити,
червоної крові не пити,
білого тіла не в'ялити,
синіх жил не витягати,
жовтої кості не ламати.

(Давидюк, 1993. – С. 8).

Де святе сонце западає,
хай там болєзнь пропадає.

(Давидюк, 1993. – С. 15).

Уроки урочища...
вам іти на мохи,
на темні луги,
на густі очерети,
на сухі ліси.

(Москаленко. – С. 193).

Ви, сухоти сухущі...
підіть собі за вогнем,
за полум'ям.

(Москаленко. –С. 195).

Вслике значення у замовляннях з відсильним змістом відводиться воді:

Очищаєш ти, вода явленая, і луги і береги, і середину.

Про використання її в якості магічно-ритуального атрибута видно із самих текстів замовлянь:

Переляк, перелячище!
Я ж тебе яйцем, викачую,
а водою виливаю....

(Москаленко. – С. 117).

Препав нічний, північний,
препав з роботи, з сухоти...
Я ж тебе вимовляю,
водою виливаю,
яйцем викачую,
на пущі і на сухий ліс відсилаю.

(Москаленко.–С.128).

Водяна основа простежується і в переліку місць, куди відсилаються недуги:

Підіте, уроки, на сороки,
на луги, на очерети,
на болота, на моря.

(Москаленко.–С. 90).

З огляду на семіотику води в цих замовляннях, можна стверджувати, що процес зцілення у дистанціальних міфах подається через очищення людини від усього злого. В цьому їх головна суть. Головною ідеологемою ж виступає вже не імітація переродження, не застереження себе амулетами-фетишами та відлякування злих сил, а вибирання хвороби з тіла і відсилання в „нечисті" місця чи й на той світ. Таким чином, у цьому різновиді замовлянь хвороба уявляється вже чимось менш зловіщим, а разом з тим і менш винятковим, ніж у раніше згаданих видах. Тут вона сприймається вже як щось загальновідоме й повсякденне.

Помітніша стає й персоніфікація недуг. До них звертаються як до цілком реальних суб'єктів, чого не спостерігається ні в реінкарнальних, ні в апотропеїчних міфах. Тут же образи хвороб постають як повністю антропоморфні і навіть виступають суб'єктами діалогу з людьми:

– Куди ви йдете, сімдесят сім трясовиць? –
Йдемо ж ми на білу Русь людей мордувати...

(Москаленко. – С. 86).

Змалювання персоніфікацій хвороб як учасників діалогу є переконливим доказом того, що в пору виникнення дистанціальних міфів існувало уявлення про антропоморфних істот, які приносять хворобу. В апотропеїчних міфах вони могли уявлятися скорішс аморфними злими духами, в реінкарнальних недуга сприймається взагалі як шкода, закладена при родах. Виникає питання, як же на основі попередніх уявлень могло виникнути це зовсім від них відмінне?

Нам здається, що причину тут скоріше можна вбачати у зіткненні людей з явищами масових захворювань і усвідомленням того, що їхніми переносниками були тимчасово корпоровані у колектив прищельці. Вочевидь, існувало переконання, що вони були вмістилищами анімістичного хвороботворного демона. На основі цього й виникло уявлення про персоніфікації болячок. Однак у замовляннях ці образи в повну силу про себе не заявляють. Набагато помітніші вони в міфологічній легенді. В рамках же дистанціального міфу вони власне тільки формуються, а тому крім формули звертання до них як до реально існуючого суб'єкта, нічим більше себе не видають.

Мабуть, не байдужим у цьому плані може виявитися й перелік хвороб, які персоніфікуються в межах цього міфу: пристріт, препав, переляк, бешишник, пропасниці. Найчастіше відсилаються уроки. Та не важко помітити, що ця назва недуги охоплює дуже різні симптоми. Наприклад:

Уроки-урочища,
підіть собі на луги,
на ліси дрімучії,
на степи степучії,
де глас чоловічий не заходить,
де півні не співають;
піди собі, болість очная.

(Москаленко.–С. 95).

З уроками поєднуються й перелоги (Москаленко. – С. 197). Тобто уроками могла називатися будь-яка недуга, яка піддавалася „уріканню" тобто вимовлянню і не вимагала більше жодних додаткових засобів. Тож не дивно, що у деяких текстах проявляється повний універеалізм вербального засобу:

Одсилаю віди й видята,
вітерниці й вітерники,
упирі й упирята.

(Москаленко.–С. 124).

Для порівняння доцільно зауважити, що об'єктом магічного впливу реінкарнальних міфів є плакси-крикси (Давидюк, 1993.–С. 15), крикливиці (Москаленко.–С. 103), веснянки на обличчі (Москаленко.–С. 130). Апотропсічні міфи спрямовані проти лютої крові (Москаленко.–С. 168), перелогів (Москаленко.–С. 99), пламітниць-приетрітниць (Москаленко.–С. 108), огнику(Москаленко.–С. 119-120), більма (Москаленко.–С. 121-122), волосу (Моекаленко.– С. 123), гада (Москаленко.–С. 159) і навіть уособлення всіх цих незгод – чорта (Москаленко.–С. 98).

Імітативно-імперативний міф. Найчиеельнішу групу становлять замовляння, у змісті яких є елементи заклинань-наказів. За формою вони, на перший погляд, близькі до дистанціальних, де теж присутні ознаки імперативізму, та за змістом дуже відрізняються. Коли в попередній функціональній групі йшлоея про відсилання недуги подалі від людей, за межі соціуму, то головним завданням цих міфічних утворень було вплинути на дотримання загального порядку. Типологічно цей мотив однорідний з мотивом упорядкування хаосу в чарівних казках. Одначе там постать суб'єкта присутня в самому змісті, а тут у його ролі виступає виконавець замовляння. Тобто, казка з цим мотивом можс сприйматиея як переказ ситуації, яка в замовлянні розігрується наяву.

Зразком порядку тут виступає космос, а хвороба сприймається як невідповідність, нсадекватне його відображення. Головним стимулом для відетупу хвороби теж є спонука до імітації нею усталеної стабільності. Протилежне пояенюється як нонеенс , як абеурд:

Як ружа на камені не зійшла,
то так в Олени кров щоб не йшла!

(Давидюк, 1993.–С. 11).

Три брати ідуть не зійдуться,
як разом їсти не будуть,
так зуби боліти не будуть.

(Давидюк, 1993. –С. 12).

Абсурдність порушення усталеного порядку і становить основний зміст міфу. Головна його мета - обдурити, усовістити переоніфікацію хвороби і цим змусити її відетупити. При цьому підкреелити свою рішучість у її видворенні формою імператива. За змістом такий міф можна визначити як імітативно-імперативний. А за формою такі замовляння отримали назву паралсліетичних. Основу їх текстів етановило порівняння. Оскільки ж у кількісному відношенні вони етановили переважаючу більшість, О.Потебня зводив до порівняння зміст усіх замовлянь[48]. В.Петров вважав, що суть цих замовлянь-порівнянь полягала в зіставленні двох явищ з упевненістю, що подібна зіставлюваність в слові чи в дії повинна викликати адекватну тотожність у дійсності. Внаслідок цього функція порівняння в замовляннях рсалізуюча, тоді як в інших жанрах фольклору це число зображальний засіб[49].

Імператив та імітацію ставив в основу німецьких замовлянь А.Вуттке, виділяючи серед них весього дві групи: пакази та оповідання з паралеліетичними формулами[50].

Імітація чогось готового може вважатися найдавнішою формою порядку. Про це можна судити навіть з того, що вона є найсприятливішою формою дотримання певних норм і їх відкладення у дитячій пеихіці. Наприклад: „Ну, посиди гарнснько... Диви, як киця гарно сидить". Наслідування спостерігається навіть серед тварин. Тож, здавалося б, і в замовляннях імітація могла б мати дуже ранній вияв. Проте детальний аналіз змісту приводить до протилежних висновків: більшість текетів цього функціонального спрямування має астрально-космічний зміст, що в історичному плані не може вважатися дуже давнім явищем.

З іншого боку , цю думку можна спростувати тим, що прояви знань про космое заявляють про себе і в дуже давніх міфічно-фольклорних жанрах. Це, звичайно, так, але в цих жанрах є лише окремі елементи космосу: місяць, сонце, мороз, вітер. Вони вже траплялися нам в ініціальних міфах-казках. Проте там нема ні найменшого натяку про їхню ієрархічну підпорядкованість, навіть про роль і функції, відведені кожному. В імітативно-імперативних міфах

же на цьому побудований увесь їх вербальний зміст, бо мета такого міфу – вказати кожному на його місце і засобами зовнішнього впливу привести у відповідність усю космогонічну систему:

На небі місяць –один,
у морі камінь – другий,
у лісі дуб – третій...
(Давидюк, 1993.– С. 12).

„У лісі –дуб.
На морі камінь.
У землі – мрець..
(Давидюк, 1993.– С. 13).

„Гора з горою,
камінь з травою,
риба з водою..."
(Москаленко. - С. 104).

„Місяць у небі,
кит-риба у окіяні,
дуб на землі..."
(Москаленко.–С.73)

„Первий княжич – місяць на небі Адав'євич,
другий – черв'як у дубі,
третій - медвідь у лігві,
четвертий – камінь у полі,
п'ятий - щука у воді..."
(Москаленко. – С. 75).

„ Засць у полі,
а риба в морі,
місяць на небі...
(Москаленко. – С. 74).

Особливістю цих міфів є те, що в них уперше людина вводиться в космічний контекст як його складова частина. А їхня світобудова відмінна навіть від ініціальних казок, у яких вона, як правило, залишається площинно-горизонтальною. Тут вона вертикальна, що можна сприймати як вираження цілком визначеної ієрархічної драбини. Кожен предмет тут має свою вагу залежно від місця, яке він займає. У зв'язку з цим більшість із замовлянь, які мають у своєму змісті ознаки цієї світобудови, починаються із звернення до її верхнього, а отже головного ярусу з поступовим опусканням донизу:

Місяцю-князю!
Вас три у світі:
один на небі,
другий на землі,
а третій у морі камінь білий.
Як вони всі не можуть докупи зійтися,
так не можуть у мене,
раба Божого Івана,
зуби боліти!
(Москаленко. – С. 71).

Ще виразніше постає вертикальне сходження в іншому замовлянні цього ж типу:

Місяць у небі,
мертвець у гробі,
камінь у морі.
Як три брати докупи зберуться і будуть бенкет робити,
тоді у мене зуби будуть боліти.
(Москаленко.– С. 72).

Як бачимо, тут шкала вертикальних вимірів має цілком логічне завершення.

Поєднання неба, землі і води (моря або підземелля), схоже, символізує поєднання початкових космічних елементів з метою світотворення, тобто для наведення первісного космічного порядку. У контексті впливу на персоніфікацію хвороби ця первісна еклектика може сприйматися як необхідний будівельний матеріал для спорудження Всесвіту. В навколишній дійсності кожен із згаданих компонентів перебуває у відведеному йому просторі. Зближення ж усіх трьох в одному тексті, мабуть, мало нагадати про те, що коли серед покладеного в мур каміння один камінь випадає, то дуже швидко й уся стіна може перетворитися в хаотичне нагромадження будівельного матеріалу. Настане хаос. Далі завдання будівничого полягатиме в тому, щоб єднати все спочатку, тобто навести ідеальний порядок. І в цьому ідеальному порядку спочатку, не існуватиме жодних відхилень від задуму творця. Світ постане ідеальним. У такому світі не буде місця жодним хворобам та болячкам, тобто настане рай – устрій речей, де існування будь-чого визначається сприятливістю для життя людей. Звернення в замовляннях до елементів світобудови, на думку їх творців, мало,

мабуть, служити попередженням, що коли вони й надалі будуть порушувати космічний лад, то виникне хаос – зближення неба, землі, води, вогню – тобто настане кінець світу – апокаліпсис. Та не це найстрашніше для уособлень хвороб. Головним тератонічним фактором для них може вважатися те, що зразу ж після цього почнеться акт світотворення, який призведе до ідеального стану речей, тобто до цілковитої відсутності місця для всього того, що є відхиленням від ідеальної норми. Щоб цього не сталося, хворобі краще знайти свою шпаринку, яка поки що існує в недосконалому світі, тобто відступити на пограниччя.

В окремих замовляннях персоніфікацію хвороби відлякують гіперболізованим змалюванням космічного бедламу, що мабуть і має за мету викликати в неї асоціації про наближення апокаліпсису:

Ішла кістяна баба
з кам'яної гори
з кам'яною дійницею
до кістяної корови.

(Москаленко.–С. 70)

Піду я на пустую ниву,
де не сіяно, не орано,
там уродила пшениця он яка
лопушна, колосна!

(Москаленко. –С. 112)

Зрештою, у деяких міфах імператив відсутній зовсім. А можливе наближення повного хаосу, на зміну якому прийде ідеальний лад, подається у м'якій умовній формі:

...Як оці три брати (місяць, дуб і кит-риба – В.Д.) *зійдуться, то тоді у раба Божого Івана зуби будуть боліти.*

(Москаленко. - С. 73).

...Коли будуть три брати (заєць, риба, місяць – В.Д.) вкупі гуляти, то тоді в мене будуть зуби боліти

(Москаленко.–С. 74).

...Коли тії п'ять братів (місяць, черв'як, ведмідь, камінь, щука – В.Д.)
будуть за одним столом сидіти,
пити, їсти, гуляти,
добрії мислі мати,
суди, судити,

пересуди брати,
тоді і в раба Божого Івана
зубная кость,
жовтая і білая
буде боліти...

(Москаленко.–С. 75).

Можливість переродження тут не виступає відкрито, вона випливає з підтексту, оскільки кожному зрозуміло, що зведення за одним столом таких різнопланових елементів космічного ладу є нічим іншим, як кінцем цього світу.

Таким чином, імітативно-імперативний міф за способом мотивації причини і наслідку в дії хвороби повторює реінкарнальний, з тою лише різницею, що там ішлося про переродження однієї людини, а тут ця схема відтворена на значно вищому, космічному рівні, де йдеться про переродження Всесвіту. Та й саме залякування можливістю переродження в реінкарнальних замовляннях стосується немовляти, а в імітативно-імперативних – персоніфікації хвороби.

У цих міфах, на відміну від попередніх груп персоніфіковані не лише хвороби, а й вода, земля, вогонь. Найвищим виявом цієї персоніфікації можна вважати те, що космічні першоелементи в цій групі міфів мають людські імена, причому, як правило, поетійні: місяць – Владимир (бо володіє світом) або Адам, якщо молодик – то кінь Халамин, вода – Уляна чи Єлена, земля – Тетяна, вогонь – Дем'ян, змієний цар – Хан, цариця – Яриця або Веретенниця, змія – Олена. Тож персоніфікації космічних сфер теж можуть бути різними. Часом небо і землю може дивовижно просто поєднати птах:

Летів орел через море,
спустив крило,
заткнув жерло.

(Москаленко. –С. 64).

Летів орел сизокрилий
та й сів на колючій груші.
Як тую грушу не можна без сокири зрубати,
без огню спалити,
щоб так не можна перелогам
жовтої кості
червоної крові,
білої шерсті ломити.

(Москаленко. – С. 139).

Поєднати небо із землею може й звичайний півень, злетівши на камінь:

Злетів півень на камінь,
крилами махає:
чорний камінь не движить,
християнська кров остановись.
(Москаленко. –С. 64).

Уособленням неба можуть виступати в цих міфах і образи святих, які, звичайно, є пізнішими за походженням, оскільки в творах за їх участю космічна ієрархія доведена до досконалості. Існує навіть усталений порядок переліку цих образів залежно від ієрархічного становища. Важливіші й вагоміші постаті у найдовершеніших із них згадуються раніше:

Ішла Пречиста
понад синім морем...
Назустріч їй святий Петро...
(Москаленко.–С. 58).

На Сіянській горі
три святі сиділи:
один рожоний,
другий свячоний,
третій хрищоний.
Як тиї три святиї прийдуть,
уроки 'дберуть...
(Давидюк, 1993.–С. 10).

Одним із найцікавіших аспектів імітативно-імперативних міфів є відображена в них світобудова. Вона у своїй основі виходить із казкової:

А в полі море,
а в тім морі золотий камінь,
а на тому камені золота яблуня,
а на тій яблуні золоте гніздо,
а в тім гнізді цар Гадюн сидить.
(Москаленко.–С. 153).

Не викликає жодного сумніву, що під „рожоним" святим мається на увазі Ісус Христос, під „свячоним" хтось із святих апостолів, а хрищоний – мабуть, священник.

Та, на відміну від казок, у замовляннях вертикальний тип розміщення елементів:

Через море калиновий міст,
а під тим мостом Дубіян стоїть,
а під тим Дубіяном гадина Яселуха лежить.
(Моєкаленко. – С. 153).

Незважаючи на цілком казковий образ калинового мосту, прокладеного через море, всі інші компоненти цієї побудови мають вертикальне розміщення, тобто не таке, як в ініціальних міфах-казках. До того ж і дуб, і гадина тут персоніфіковані, бо мають у цих міфах-замовляннях власні імена. Свою номінацію мають і географічно-ландшафтні об'єкти.

На морі, на Окіяні,
на ріці на Ордані
дуб золотокорий,
а в тім дубі три гнізді...
(Москаленко.–С. 152).

На морі на Діяні,
на острові на Кияні,
там стояв дуб,
а в дубі дупло,
а в дуплі гніздо...
(Москаленко.–С. 150).

На Сіянських горах,
на морських плитах
стояв дуб...
(Москаленко. –С. 151).

Введення в текст замовляння топонімів, переважно біблійних, свідчить про те, що вони виникли тоді, коли людство не тільки мало розвинені географічні знання, а й надавало статус священних лише конкретним географічним об'єктам, зводячи їх перелік до мінімуму. На той час знахарство мусило вже бути професією, а релігії надавався державний статус.

Таким чином, більшість із імітативно-імперативних міфів, що мають у своєму змісті ці характеристики, отримало передумови для свого виникнення не раніше рабовласницького суспільства. Ієрархія по вертикалі в людському суспільстві спонукала до думки про аналогічну підпорядкованість у Всесвіті. Це відбивалося й на уявленнях про світобудову. Крім того, номінація природних об'єктів свідчить про існування уявлення про їх персоніфікацію. В рамках

імітативно-імперативного міфу цей прийом досягає свого апогею. Тому й хвороба уявляється не якоєсь демонічною істотою, а цілком антропоморфним створінням.

Подальший розвиток подібних уявлень відбувається в легендах, де болячка уявляється у вигляді тварини або людини. В цьому, мабуть, відбився емпіричний досвід народу про людей і тварин як переносників хвороб. В.Пропп пов'язував цей елемент поетики з появою міст. Пізня його генеза не викликає сумніву у зв'язку ще з двома обставинами. Антропоморфізація чи зооморфізація хвороби зводила її в ранг повсякденного явища, що могло спостерігатися лише при значній щільності населення. І друге те, що й сам факт звернення до хвороби з вимогою наслідувати космічний, а не якийсь побутовий порядок в генетичному плані не може сприйматися інакше, як дуже пізнє явище.

В рамках цієї функціональної групи замовляння вперше втрачає свою сакральність. За тим же імітативно-імперативним методом воно може бути спрямоване на викликання любощів, зваблювання, „приєшування" парубка – тобто на ефект, протилежний лікувальному. Серед цих замовлянь зустрічається чимало таких, які виступали своєрідним супроводом шкідливих магічних дій:

Ви зорі-зоряниці,
вас на небі три сестриці:
одна нудна,
друга привітна,
а третя печальна.
Беріть голки і шпильки,
горове каміння,
бийте його і печіть,
паліть і нудіть;
не дайте йому ні спать, ні лежать,
ні їсти, ні пить –
других любить.
Тягніть до мене народженого,
хрещеного і молитвеного
козака Івана
до народженої, хрещеної,
молитвеної
раби Божої Марії.

(Москаленко.–С.39).

Місяцю Владимиру...
як корова за телям,
як лошиця за лошам,
як ослиця за ослям,
як море за морем..
щоб так за мною народженою,
хрещеною і молитвеною
рабою Божою Іван плакав.

(Москаленко.–С.36).

Добривечір, тобі, огнений бугало! [...]
Куди ти летиш? [...]
Полети ти, огнений бугало,
до козака у двір, [...]
учепися ти йому за серце,
затоми ти його, запали ти його:
щоб він трясся і трепетався
душею і тілом
за мною народженою,
хрещеною, молитвяною...

(Москаленко.–С.41).

Більшість із цих замовлянь не втратила своєї езотеричності й досі і використовуються як важливий елемент приворотної магії.

Звертає на себе увагу й те, що роль лунарно-астральних елементів у межах цієї функціональної групи замовлянь перевищує їх значення у всіх трьох попередніх. М.Новикова пояснює часту повторюваність їх у текстах тим, що більшість магічних дій проводиться вночі[51]. Ніч може сприйматися і як своєрідне часове пограниччя між минулим і прийдешнім днем. Це є сакральний час, подібно до того, як межа угідь є сакральним простором, де розігрується міф про переродження. Але одноосібне звертання до місяця сприймається не інакше, як вияв степового побуту кочових племен, бо в казках у сакральному просторі постає дещо інша картина. Там спочиває і сонце, і мороз, там знаходиться і лісова хатинка Праматері, незалежно від того, як її називають: Бабою Ягою чи Сонцевою або Місяцевою матір'ю. Той казковий порубіжний простір, ініціальних міфів набагато насиченіший. Зважаючи на те, що імітативно-імперативні міфи, як можна було переконатися на основі трансформації деяких поетичних засобів, є пізнішими, то причиною абсолютизації лунарної символіки в деяких із них є

етнічно-географічні фактори їхньої генези. До того ж і чисто з емпіричної точки зору кочові племена мали можливість раніше відчути вплив місячного світила на людський стан здоров'я, щоб міфологізувати його.

Ще понад сто років тому В.Міллер висловив спостереження, що в міфології російських замовлянь дещо можна вважати відгуком вірувань халдейської релігійної системи. Опираючись на археологічні дані, він виводив типологічну близькість асирійсько-вавилонських текстів із російськими з часів Абеурбаніпала (VII ст. до н.е.), коли південь Росії мав дуже тісні контакти з Малою Азією[52]. Одначе не менш відчутним цей вплив, причому на більшу частину Європи, був в епоху бронзи.

Підсумовуючи сказане, можемо вивести хронологічну послідовність усіх міфів, що становлять зміст українських замовлянь.

Найпізнішим за походженням відгалуженням цих міфів були апотропеїчні. Головним їхнім завданням було вплинути вже не на персоніфікацію хвороби, а на саму людину. При допомозі психотерапевтичних засобів її переконували в тому, що мовлене слово створило їй своєрідний захист або ж і очистило від хвороб. До таких можна віднести переважну більшість молитов. Головний їхній ефект полягав у медитації, у піднятті духу хворого, що, безумовно, сприяло його одужанню. Часто такі міфи використовувалися і стосовно цілком здорових людей, коли вони ішли від родини на якесь важке випробування, наприклад, до війська:

Господу Богу помолімося
за Максима здоров'я...
Спаси, Господи,
від пулі бойової,
від скалки громової,
од гада повзучого,
од звіра бігучого,
од мужчин-колдунів,
од баби-стрітниці,
од діви простоволосої.

(Давидюк, 1993.–С. 15-16).

Форма цього міфу – випрошувати, вимолювати. У зв'язку з цим він повністю втрачає свою езотеричність, роль знахаря в ньому зводиться нанівець. Просити може будь-хто. Особливо він відріз-

няється від імітативно-імперативних, де очікуваний результат дуже часто подається як дійсний:

... Рана стулилась,
кров повернулась,
Причиста назад вернулась.
Амінь!

(Москаленко. –С. 58).

„...Як стала та пшениця посихать,
став той опух опадать..."

(Москаленко. – С. 120).

Як бачимо, перехід від наказової форми імітативно-імперативних замовлянь, поєднаних з упевненістю в дієвість цього наказу, до прохань в апотропеїчних з невизначеною перспективою їх впливу важко пояснити якоюсь логічною послідовністю розвитку. Зневіра у власних силах на цьому зламі людської думки була, ймовірно, спричинена християнством – міфом, за яким воля людини диктувалася цілком не залежними від неї самої факторами.

Отже, уявлення про магію слова мали ще миєливці мезоліту. Його застосуванням вони намагалися вплинути на звіра, приспати його пильність. Прикладом таких замовлянь можна вважати окремі сюжети кумулятивних казок. Відтак питання щодо первинності існуючих зараз форм замовлянь (звертань, молінь, описів та спічних текстів), порушуване багатьма вченими, з нашої точки зору, вирішується на користь останніх у наведеному ряду.

Дуже давніми за походженням можна вважати й замовляння з функціями імітативно-імперативного міфу. Наказовий принцип, в основі якого лежить наслідування, відповідає нормам примітивного дитячого мислення, що було притаманне й раннім стадіям людського розвитку. Цей тип замовлянь, особливо в тій своїй частині, що стосується господарських потреб, викликає асоціації з неолітичним світоглядом. Навіть тематично вони здебільшого стосуються скотарської сфери.

Зовсім інший час походження тих імітативно-імперативних міфів, які становлять зміст лікувально-очисних замовлянь. Основною їх тематикою є спонука до наслідування космогонічного порядку. Властива цим міфам вертикальна модель довкілля, що існує, як правило, паралельно з уявленнями про соціальну ієрархію, дає вагомі підстави для того, щоб синхронізувати появу цих сюжетів з

17. Зам. 4350.

добою бронзи. Будь-яка хвороба в контексті цього міфу інтерпретується як абсурд.

Основною ознакою дистанціального міфа є відсилання хвороб на невгіддя. Його образ, поданий у замовляннях, багатьма своїми рисами нагадує порубіжжя світів, відомс з ініціальних казок. Очевидно, того ж періоду, що й вони, сягає своїм корінням і міф про можливість дистанціювати хворобу туди, де люди не ходять, де птахи не літають і т.п. Уявлення ж про цю лімінальну зону співзвучні з основними уявленнями енеолітичної доби, які від неолітичних відрізняються збігом образу перехідної зони з тим світом. Характерна ця риса й для замовлянь, в основу яких покладено дистанціальний міф.

Апотропсїчний міф грунтується на відлякуванні хвороб. З огляду на те, що головними обсрегами в цих текстах виступають вогонь, дикий пес, чорна баба, кінь, тобто ті самі образи, що в ініціальних міфах виконують функції помічників, є всі підстави вважати їх похідними від ініціального міфа.

В основі ресінкарнального міфу лежить уявлення про можливість зіпсуття людини чаклунами. Уявлення про персоніфікації хвороб, яких можна відлякати чи відіслати на невгіддя, в них іще відсутнє. Можливість зцілення людини уявлялася лише через її переродження. Тож, безумовно, ці міфи давніші й від імітативно-імперативних, і від дистанціальних. В їх основі лежать ті самі уявлення, що й у міфах про умираючу й оживаючу природу. Вони ж, як уже зазначалося, мали підстави для свого виникнення ще в період раннього неоліту. Спосіб зцілення в цих міфах відповідає тому, який існує в ініціальних, – це обмін хворого на здорового. Центральною постаттю таких зцілень виступає жінка. Внаслідок цього можна вважати, що вони побутували ще за часів матріархального суспільства. На користь їхньої давності свідчить і той факт, що вербальний бік таких міфів поступається оказіональному. Внаслідок цього про особливості провеження таких ритуалів можна чимало довідатися з міфологічних легенд.

Структура замовлянь дуже крихка, тому їхній зміст постійно піддавався нівеляції до панівного світогляду. У зв'язку з цим основу персонажної системи сучасних замовлянь складають образи святих.

ВИСНОВКИ

Як бачимо, первісна міфологія українського фольклору неоднорідна. Походження різних її мотивів поліхронічне й багатовекторне. Найдавніші з них, що увійшли до кумулятивної казки, відбивають спосіб думання, властивий первісним мисливцям. Позаяк же первісна міфологія була не лише способом мислення, а й способом діяння, то міфи, за уявленнями їх творців і носіїв, мусили мати практичне застосування. Адресатами найдавніших із них, дезінформативно-летаргітивних, виступали промислові тварини. Невідомо, який вигляд мали найперші, але зразком такого міфа виступає й кумулятивна казка.

Синхронотипами кумулятивних сюжетів виступають вербальна та імітативна магія, застосування акустичних приманок, евфемізація об'єкта та засобів ловів, наявність розподілу мисливського та рибальського промислів за статевими ознаками, полювання на дрібних тварин, конфлікт між одомашненими та дикими тваринами.

Всі згадані особливості можна віднести до характерних рис мезолітичного та раннього неолітичного побуту. Поряд з ними в сюжетах кумулятивної казки трапляється й чимало рис хліборобського господарства. Одначе поєднання в одному сюжеті і мисливських і хліборобських елементів нам не відомс. Це дає підстави вважати, що основні мотиви мисливської кумулятивної казки формувалися в мезоліті. Що ж до кумулятивної казки, що містить елементи хліборобського побуту, то вона, вірогідно, виникла на попередній сюжетній основі й не знайшла подальшого самостійного виходу. Тому добре зберігши колишню форму, вона майже повністю позбулася попереднього мисливського змісту.

Зовсім інший тип становлять сюжети ініціальної казки. Основна їхня тема – шлюб та перешкоди, які зустрічає юнак на шляху до цього. Як відомо, в кумулятивній казці ця тема відсутня зовсім . Можливо, тому, що в мезоліті, побут якого вона відбиває, існувала ендогамія. Шлюб же набуває особливого значення з епохи неоліту, однією з найістотніших прикмет якої була боротьба за жінку. В ході завоювання права на шлюб утверджувалися й основні форми ініціальних випробувань. Українська ініціальна казка відображає три їх типи: героїчний, господарський та утробний.

В героїчному типі головний персонаж мусить продемонструвати три основні якості: кмітливість (хитрість), відвагу й витривалість. Випробування, які випадають йому на шляху в чужу землю, вимагають від нього перемогти змія, проявити повагу до предка, кмітливість та стерпіти біль.

Господарський тип ініціації вже складніший і вимагає від героя довести свою невразливість як на землі, так і на воді та в повітрі (на небі). Зміст головних ініціальних випробувань у цих сюжетах полягає в корчуванні лісу, вирощуванні пшениці та обробці збіжжя. Останнє найчастіше подається як побудова млина. Але крім цього головний персонаж змушений проявити вже в інших сферах ту ж таки відвагу, кмітливість і витривалість. А це свідчення того, що господарська ініціація пізніша за походженням, ніж героїчна, тому сюжети, в яких вона змальована, подають крім основного ще й стадіально вищерозташований тип таких випробувань. Тобто господарські випробування виступають у них пізнішим нашаруванням.

Тільки в сюжетах з господарським типом ініціації з'являються образи чарівних помічників. Ними, як правило, постають представники рідної землі (старший брат, дружина-посестра, предок) чи тотем, що так само виступає втіленням роду, але зооморфним. Допомога родини в таких сюжетах завжди буває прихованою. Зрештою й сама ініціація у них часто відбувається шляхом обману чужого роду, що свідчить про символічність самих ініціальних випробувань.

Просторові характеристики героїчного та господарського типів ініціального обряду відрізняються також. Якщо для першого ініціальний простір визначається формулами *„світ за очі", „куди очі світять (бачать)", „де тільки небо і земля" та „край світу"*, то для другого характерніші означення *„в іншому царстві", „у тридев'ятому царстві", „на чужій землі", „там не знати де" та „на тому світі"*.

Залежно від способу виявлення простору по-різному проявляють себе в казкових сюжетах чарівні предмети. Хатка посеред лісу, клубок-дороговказ, шапка-невидимка, чоботи-скороходи, торба-волосянка, торба-дротянка, чарівний кінь, бичок-самоходик – усе це атрибути *„краю світу"*. Поза його межами вони втрачають свою чарівну силу. На чужій землі, тобто вже поза межами лімінальної зони, магічною силою наділяються зовсім інші

предмети: перстень, рушник, сорочка, щітка, гребінець, три кінські волосини.

Насправді цим казка відбиває і два стадіально різні способи ініціальних випробувань, з яких лише один, а саме останній, є наслідком екзогамії. Відхід одноплемінника від свого роду прирівнюється до його остаточної втрати. Одначе вона інтерпретується казкою не як смерть, а як метаморфоза. Вочевидь, на основі розвитку цих уявлень сформувалася й думка про неперервність людського життя внаслідок наявності метемпсихози – перевтілення людського єства в інші природні форми. В археології факти існування подібних уявлень набувають загального поширення на теренах України з епохи енеоліту. Тож, вірогідно, звідти походить й звичаєва норма проходження ініціальних випробувань у родині майбутньої дружини. Що ж до отримання утаємничення на краю своїх племінних володінь, то хронологічну межу їхнього становлення на сьогодні встановити важко. Безперечним є лише факт їхньої більшої архаїчності в порівнянні з ініціацією на чужині.

А ось походження уявлень про утробний тип ініціації, безумовно, можна вбачати в реаліях мисливського господарства. Головною якістю ініціанта, якої він нібито набував у ході проходження обряду, вважалося втаємничення в мову тварин. Осягнення цієї премудрості постає як самодостатня властивість будь-якого чоловіка. А здобувається вона внаслідок поглинання твариною, що, вірогідно, вважалася тотемом.

У такий спосіб цей описаний у казках тип ініціації передає зміст тотемічного міфу, хронологічні рамки якого визначає родоплемінний устрій, характерний для епохи мезоліту. У надрах мезолітичного побуту знаходяться й прямі прототипи, що могли спричинити появу уявлень про пізнання мови тварин внаслідок проникнення в їхню утробу. Прикладом цього можна вважати звичай ночувати в туші першої здобутої жертви, що спостерігається в гіляків, чий побут до сьогодні основними звичаєвими рисами мало чим відрізняється від побуту населення центральної Європи епохи мезоліту.

Надзвичайно інформативним у плані історичної синхронізації постає казковий міфопростір. У змалюванні *„того світу", „тридев'ятого царства", „чужої землі"* вгадуються прообрази певних цивілізацій. Особливостями цього простору найчастіше виступають наявність у ньому субтропічних екзотів (птахів з яскравим

пір'ям, грифів, левів), предметів розкоші та дуже відчутний культ материнського роду. Значення екзотів мають і кольорові метали, переважно мідь та золото. Отже, з історичної точки зору в цих казках ідеться про той період, коли в одних місцях вони вже набули поширення, в інших же поки що не мали застосування.

Рідко в таких казках „той світ" – це царство мертвих. Швидше – це чужий край, що відрізняється побутом і звичаями. Особлива роль жіночих персонажів, верховенство серед яких часто посідає Баба Яга (що в буквальному перекладі з санскриту означає *'прамати змій'*, свідчить, що значення *„того світу"* у цих казках мають території, заселені степовими племенами. В такому разі автохтонів української ініціальної казки слід вбачати в мешканцях лісової та лісостепової природно-кліматичних зон. Що ж до сюжетних колізій цих казок, то вони абсолютно співзвучні з історичними умовами нео- енеоліту, що визначалися зближенням на території України двох різних цивілізацій: мисливсько-рибальсько-збиральницької з півночі та скотарсько-хліборобської з півдня.

Таким чином, хронологічний діапазон основних мотивів українських казок досить широкий. У їхньому змісті відбилися не тільки риси різних цивілізацій, а до того й кількох історичних епох. Кумулятивна головним чином відбиває побут мезоліту. До його проявів належать уявлення про зооморфних помічників. Таке ж походження має й ціла низка змальованих у ній чарівних предметів, що мають значення тотемістичних фетишів. Мисливське мезолітичне походження простежується і в дуже популярному для цих казок мотиві відкриття зоогонічним персонажем своєї суті юнакові. В цьому полягав зміст найдавнішого ініціального міфу. Його функцією було переконати юнака, що в ході ініціації він зможе дізнатися про звіра, який сприятиме йому на ловах. Що ж до змісту тотемічного міфа, що теж входить до цих сюжетів, то він вкладається в слова самого зооморфного персонажа, якому відводиться ця роль тотема: „Не вбивай мене, я тобі в пригоді стану".

З однією з форм жіночої ініціації, що також тяжіє до мезоліту, пов'язаний і мотив короткочасного подружнього співжиття дівчини з тотемною твариною. Щоправда, в українському фольклорі такі казки належать до розряду раритетів. Єдиний відомий в цьому роді сюжет бойківська казка, яка в ролі такого тотема змальовує вовка.

У побутовому плані більшість сюжетів кумулятивної казки виявляє риси пізньородової общини.

Культурні ознаки неолітичної та енеолітичної епох увійшли переважно до сюжетів ініціальної казки. Повністю відділити їх одні від одних у межах жанру майже неможливо. Головним їхнім синхронізуючим мотивом постає мотив господарської ініціації. Вона ж, як відомо, змальовується у вигляді корчування лісу та вирощування й обробітку зернових культур. В цілому це відповідає умовам вирубно-випального землеробства. Воно ж, як відомо, було поширеним з епохи неоліту аж до епохи заліза включно.

Частим образом сюжетів ініціальної казки виступає кінь, причому верховий, що не знає поки що ні плуга, ні воза. Перші писемові згадки про колісний транспорт знаходяться у „Рігведі", пам'ятці епохи бронзи (II тис. до н.е.). Отже казка, що ще не знає воза, мусила б відображати більш ранній період. Доместикація коня ж узагалі відбувалася в другій половині IV тис. до н.е. А найдавніші залишки такої одомашненої тварини виявлені на середньому Подніпров'ї. Цими хронологічними рамками, очевидно, й можна обмежити період входження цього образу в ініціальну казку.

Образ одомашненої корови трапляється лише в тих казкових сюжетах, де присутній мотив циклічного перетворення (метемпсихози). В основі цього уявлення лежить переконання про можливість дискретного існування людської душі та її втілення в інші предмети живої й неживої природи. Масового поширення на території Центральної Європи в тому числі й України подібні уявлення набули з епохи бронзи. Доместикована корова вперше фіксується на території України 3500 р. до н.е., тобто лише трохи пізніше, ніж було приручено коня. Що ж до казкових сюжетів із цим образом, то вони видаються набагато пізнішими. Найперше, що в них вражає, це те, що переродження, подібне до утробного типу ініціації, проходить дівчина-пасербиця. Свою зовнішність вона змінює, влізши в одне вухо корови, а вилізши в інше. По-суті – це втілення міфу про пізнання мови тварин. Чим було викликане уявлення про необхідність такого втаємничення, сьогоднішній стан сукупності етнологічних наук визначити однозначно не дозволяє. Проте дуже вірогідно, цю причину вбачати в утвердженні тваринництва і спеціалізації на ньому жіночого населення. Це ж у свою чергу могло відбутися лише з визначенням розведення як його

основної галузі всякої рогатої худоби. Знання звичок одомашнсної корови в той час видавалося не мснш важливим, ніж свого часу звичок диких тварин. Цс могло й призвсти до рсгенсрації чи швидшс актуалізації старих мисливських уявлень про можливість заволодіння твариною внаслідок пізнання її мови.

Що ж до мотиву зміни дівчиною зовнішності в ході цієї процедури, то він міг з'явитися за аналогією до подібних чоловічих маніпуляцій, хоча багатьма фактами підтвсрджується й існування жіночої ініціації.

Важливим синхронізуючим компонснтом народної міфології можна вважати прсдставлену в ній модель світобудови. В кумулятивній казці уявлсння про неї взагалі відсутні. Переміщення персонажів у просторі визначається такими межовими знаками, як ліс, гора, річка, струмок. В ініціальній, дс вже представлсні як профанний світ, так і міфопростір, ці різні за своєю суттю просторові виміри розміщсні горизонталыо, а псрсбування в них відрізняється рівно на стільки, на скільки могли відрізнятися побутові умови двох сусідніх цивілізацій, що перебували на різних рівнях культурного розвитку. І лишс в тих із них, що мають у своєму змісті мотив метсмпсихози, трапляється й уявлсння про всртикальнс розміщення світів. Проте і в них *„той світ"* ще не виступає оберненою модсллю *„цього"*. Тому з всликою долею вірогідності можна припускати, що уявлсння про всртикальну світобудову сформувалося тоді ж, коли й уявлсння про псрснссення людської душі в інші світи. Тоді ж з'явилися й поховання в курганах, що мислилися як мсдіатори між землею й нсбом. Та всс це відбувалося лишс з епохи бронзи. Тож вбачати в мотиві мандрівки гсроя в інші світи його псребування в зоні смерті для більшості сюжетів ініціальної казки нсма підстав. Такс втілення можливс хіба пізнішс і то на символічному рівні внаслідок ототожнсння зі смсртю нсбезпск, що чатують на юнака під час ініціальних випробувань на чужій землі.

Підсумовуючи сказанс, можна зробити висновок, що головний арсснал міфологічних уявлень кумулятивної та ініціальної казок сформувався на реаліях історичних спох, починаючи від мсзоліту й закінчуючи добою бронзи. Лишс в поодиноких сюжетах сюжетотворчими виступають культурні ознаки епохи раннього заліза. Протс в ролі ініціантки в них уже виступає дівчина. А це свідчить, що псріод їхнього формування відбувався в умовах патріархального

суспільства, коли сама нсобхідність ініціального обряду почала втрачати будь-який сснс. Тому навіть ініціальними в класичному розумінні ці казки вважати не можна.

Ще одним вагомим висновком можна вважати той, що як персонажний склад, так і сюжетна система кумулятивної та ініціальної казки виявляють наступність. Як в історичному, так і в кліматичному плані вони відбивають життя і побут насслсння зони помірного клімату в псріод становлсння культури землсобробітку. Отжс, вони абсолютно автохтонні на цій території, а час їхнього становлсння приблизно можна обмсжити часовим проміжком VI тис. до н.е.

Історія українського калсндарного міфу, хоч і не настільки тривала, як історія казок, алс щодо своєї динаміки нічим нс поступається псред останньою. Головним чином генеза та трансформація основних уявлснь цього міфу обумовлсна розвитком зсмлсробства та утвсрдженням його домінуючої ролі в сконом ічному житті первісного суспільства. У зв'язку з цим, нсзалсжно від модифікації такого міфу, головна його функція скерована на аграрні чинники.

Дискрстизувати якусь національну модсль цього міфу дужс тяжко. Важко говорити навіть про його європейський тип, оскільки він будс мало чим відрізнятися від аналогічних міфів народів, що мешкають в інших частинах світу. Типологічно й семантично ці міфи схожі, а національна спсцифіка в основному зводиться до відмінностсй обрядових атрибутів. Щоправда, іноді разом з ними може змінюватися й значсння.

Український обрядовий фольклор містить кілька видів такого міфу. Тема умираючої й оживаючої природи знаходить свій прямий вияв у народній грі „Подоляночка" та новорічній містерії „Коза". Ту ж саму, що й вони, аграрну функцію і так само рсгламснтовану календарно мають за основу в своєму змісті русальний та купальський обряд. Зрсштою, і в обрядах новорічного циклу, крім „Кози", існує ціла низка ритуалів та вірувань, що мають і калсндарні ознаки, і прояви все тієї ж аграрної магії.

Щодо гснсзи цих вірувань, то найдавнішими, вірогідно, можна вважати ті із них, які містять згадку про зоогонічну жертву. Уявлсння про доцільність такої могли виникнути в споху псоліту, коли на основі попередніх тотемістичних уявлень і могло з'явитися

переконання про можливість передачі ділянці землі тваринної плодючості, що втілювалась у тотемові. В ролі такої жертви український новорічний фольклор подає не лише козу, але й бика.

Аграрне божество, як і мисливський тотем, спочатку уявлялося зооморфним. В українському фольклорі, як і в цілому в середземноморсько-індокитайському ареалі, воно має змііний вигляд. У деяких з епічних зразків фольклору воно має явно виражені анімістичні риси, оскільки сприймається як дух поля. Така тенденція зберігається не лише в українському фольклорі. На Поліссі вуж, що оселявся в хліві чи під хатою, уявлявся гарантом хліборобського добробуту до кінця XIX ст.

Міф про умирання й оживання природи за своєю суттю двочленний. Він втілює поділ року на зиму й літо. Такий же поділ найповніше відбиває кліматичні умови періоду танення льодовика. Тоді на теренах України в прильодовиковій зоні довгу зиму раптово змінювало літо і так само раптово й швидко надходила й зима.

Наступний період, на який випадає культура епохи неоліту, характеризувався посушливим кліматом, зими майже не було. Спекотне літо переходило в затяжну осінь, яка закінчувалася пробудженням природи, тобто весною. Загалом це модель субтропічного клімату. У віруваннях і міфах тої пори значне місце посідає уявлення про небесні джерела вологи. Внаслідок домінування скотарського способу виробництва вони прирівнюються до молочних потоків. Ідеограми такого змісту проходять через усю кераміку не лише неолітичної, а й енеолітичної епохи. В усному фольклорі божество небесної вологи знайшло своє втілення в українській грі „Подоляночка", що традиційно побутувала як веснянка.

Перенесення богів і божеств в епоху неоліту, за влучним висловом М.Брайчевського, з лісу на небо призвело до утвердження пантеїзму. Одначе перед тим і на українських землях вигулькнули анімістичні уявлення. Судячи з відображення у фольклорі, період їхнього існування тут був досить коротким. Тож уособлення духів-господарів в традиційному народному світогляді українців не займають помітного місця. Одначе через усі наступні міфологічні уявлення проходить характерний для них анімістичний дуалізм, що є ознакою ранньої землеробської епохи. Єдиним способом урегулювання колізії між людськими потребами й природою постає в

цих умовах принесення жертви. Цей же спосіб визначається як основний і в наступних видах міфологічного світогляду. При панування анімістичних уявлень у жертву полю приносилась тварина.

В неолітичному громадянстві в окремих племен утверджується парна сім'я. За цих умов гарантом миру між родами виступають шлюбно-партнерські стосунки. Ця звичаєво-правова особливість не проходить непоміченою і для міфології. Засобом умиротворення пантеїстичних божеств також уявляється їхній шлюб з представниками роду. Оскільки у цей же період, як засвідчують археологічні матеріали, виділяється каста військових вождів, то й ієрархія верховних божеств за принципом віддзеркалення переходить на чоловічі уособлення сил природи. Засобом їх задобрення виступає принесення їм у жертву найкращої представниці роду. Оскільки ж божества уявляються небожителями то медіація такої данини уявляється можливою лише через її смерть.

Такою була суть русального міфу, про що можна судити на основі вцілілих фрагментів русальних обрядів та окремих фольклорних текстів.

Обряди з потопленням та спаленням жертви, що символізує дівчину, розтягнені календарно від великодніх свят до Купала. Отже, принесення справжньої жертви могло мати колись не календарну, а ситуативну приуроченість. Головною ж метою такого жертвоприношення було викликання дощу. Одначе навіть ситуативна регламентація обряду відбивалася й на календарному його визначенні. Адже він не міг виконуватися восени, коли дощу вистачало, а великої потреби в цьому не було. Таким чином аграрний за своєю суттю міф ставав і календарним.

В Європі популярність русальних вірувань на початок XX ст. визначалась ареалом колишнього поширення культури куляетих амфор (III тис. до н.е.). Оскільки ж межі цього ареалу з заходу на схід простягаються від Ельби до Дніпра, а з півночі на південь – від Балтійського до Чорного морів, то й ареал поширення цих вірувань досить широкий. Одначе до початку їх писемної фіксації уявлення про русалок дійшли не на обрядовому, а лише на побутовому рівні. До того ж дуже часто будучи контамінованим з іншими персонажами народної міфології, що були в чомусь подібними в уявленнях інших народів. Тому справжня суть русального міфа збереглася в

українському фольклорі лише в троїцькому обряді водіння куща та перейшла на деякі купальські ритуали. Своїм змістом він найближчий до господарсько-культових потреб епохи енеоліту.

Причиною зміни багатьох уявлень та їх поступової трансформації й асиміляції стала аридизація клімату на межі епох енеоліту і бронзи. Інвазія присередземноморського населення на північний захід у напрямку Центральної й Північної Європи та на південний схід у напрямку Індокитайського півострова істотно вплинула й на геокультурну ситуацію євразійського материка. Характерною ознакою міфології відтоді стає солярна символіка. В народних уявленнях усе помітніше місце займають інші джерела тепла. На кераміці, для прикладу, з'являються графеми на означення вогню. Символіка сонця й вогню є основою і в структурі купальського міфу. Другий його аспект складають шлюбні мотиви, оскільки тема пошлюблення сонця з водою основна в його змісті. Серед культур, що були поширені в епоху бронзи на землях України, найбільше графем з символами сонця й води (дощу)на кераміці донецької катакомбної культури, що ідентифікується з періодом середньої бронзи.

Південне походження купальської обрядовості може підтвердити й той факт, що чим далі на північ, тим сліди зольників з соломи та сміття мають пізніше поширення. А саме вони служать матеріальним підтвердженням існування купальських обрядів, які не могли обходитися без великого вогнища з цих компонентів. У багатьох випадках географія поширення таких зольників взагалі обмежується лісостеповою зоною Європи.

Вірогідно, утвердження купальського обряду відбувалося в поліетнічному середовищі. Факт ігнорування його частиною населення в межах одного або сусідніх сіл знайшов своє відображення і в фольклорі. У зв'язку з умовами його впровадження особливої популярності набув в Україні й мотив побутового відьмарства.

У сфері шлюбно-родових стосунків купальська обрядовість засвідчує повне утвердження парної сім'ї. Щоправда, в усному фольклорі ця особливість більше відбилася на змісті петрівчаних, ніж купальських пісень. Одначе це цілком закономірно, оскільки вибір пари був спочатку кінцевим актом купальського свята. Наступним же календарно-обрядовим періодом був петрівчаний.

Остаточне визначення часу появи купальських обрядів на території України можливе лише на основі їх синхронізації з появою в Європі уже згадуваних зольників. Оскільки ж утвердилися вони не одразу (археологи датують їх появу II-I тис. до н.е.), то ці хронологічні межі можна визначити початковим періодом утвердження купальської звичаєвості на українських землях.

Найдовершенішими зразками українського календарного міфу можна вважати колядно-новорічні. Найповніші вони й за кількістю фабульно-смислових компонентів, притаманних міфам з ознаками календарної приуроченості. В них присутні й мотив умирання й оживання природи, що входить до складу новорічної містерії „Коза", й аграрна магія, й уявлення культу предків, і анімістична традиція жертвування аграрному божеству, й непоодинокі вияви пантеїзму. Все це свідчить швидше про пізнє становлення остаточного варіанту цього міфа чи навіть системи міфів, ніж про його всеохоплюючу універсальність.

Найпізнішим компонентом з низки наведених є пантеїзм, що, на думку деяких дослідників також може датуватися II-I тис. до н.е. Його прояви можна вбачати в кликанні за колядний стіл мороза, вітру, бурі, вовка та інших уособлень природних стихій. Отже, ці вірування можна вважати синхронними з завершальною стадією формування календарних міфологічних уявлень загалом. Одначе новорічний святковий цикл навіть у недалекому минулому не пов'язувався з зимовим відзначенням, тому й паралелі новорічних уявлень слід шукати швидше в весняному, ніж у зимовому фольклорі.

Весняні мотиви містить значна частина щедрівок. Тут слід зауважити, що поряд з такими суто весняними мотивами як оранка, сівба, приліт птахів в них важливе місце посідає мотив парубочого бродяжництва та виїзду парубоцької громади, зорганізованої за родовим принципом, по дівку для одного з учасників походу. Подібні мотиви значною мірою перегукуються з практикою волочебних ватаг, відомою здебільшого в білорусів. Одначе зміст більшості білоруських волочебних пісень майже нічим не відрізняється від змісту українських щедрівок. Що ж до змісту самих обрядів, то український відрізняється лише тим, що у зв'язку з перенесенням часу обрядового дійства на зиму в ньому зникли деякі весняні атрибути. В їх чиелі й колодка, що символізувала первісну борону

й означала в своєму застосуванні початок весни. Одначе навіть вона не зникла з обрядової практики українців цілком і донедавна застосовувалась у західних поліщуків у звичний календарний період, тобто вкінці зими – на початку весни, одначе вже без відповідного пісенного супроводу, що перейшов на щедрування.

Як свідчать фольклорні матеріали, практика весняного обходу парубочою ватагою села до середини XIX ст. була відома й полякам. Характерна вона й для деякої частини російського етносу. Звідси напрошується висновок про загальну балто-слов'янську традицію цих обрядів. Що ж до їхнього змісту, то загалом він ініціальний. Це відчутно навіть з послідовності основних обрядових дій. Вони зводяться до обходу учасниками походу родини з метою демонстрування сили та благословення в далеку подорож, що, як це видно з фольклорних текстів, при щасливому розвитку подій може завершитися привезенням у хату невістки. К.Сосенко, а за ним і С.Килимник вбачали в цьому віддзеркалення дружинного побуту. Не заперечуючи сказаного в цілому, слід усе-таки зауважити, що тут може йтися лише про той дружинний побут, умови якого визначалися не наймом на службу до князя, а дотриманням решток родинно-звичаєвих норм. Вони ж були єдиними для всього балто-слов'янського ареалу ще і в I тис. до н.е.

Щодо числової та матеріально-вартісної семантики щедрівок, то вони мають прямі паралелі з індоіранськими культурами.

До проявів українського колядного міфу належать і колядки. Адже в них також ідеться про народження нового світу, що втілює первісний порядок. За всіма своїми ознаками цей міф космогонічний. Календарна його приуроченість могла бути викликана взаємодією з міфом про народження Сина Божого. На користь цього припущення може свідчити й той факт, що колядування вважалося одним із ефективних засобів для припинення епідемій чуми та холери. Тобто виконання колядок визначалося не лише календарними, а й оказіональними чинниками. Причому другий фактор видається й набагато природнішим. Оскільки функціонально колядка має магічно-оздоровче значення, а всяка хвороба за міфологічними уявленнями – це відступ від початкової норми, то міф про світотворення міг сприйматися як найкращий засіб апотропеїчно-катартичного впливу. До того ж і основні композиційні засоби

деяких колядок мають велику подібність з композиційними засобами українських замовлянь.

Що ж до генези самого космогонічного міфу, який міститься в колядках, то й перелік тотемних помічників, який значно відрізняється від аналогічних образів ініціальної казки, і числова символіка, де головним є число 9, і вертикальна модель світобудови та склад її основних репрезентантів, і відсутність будь-яких проявів культу предків вказують на абсолютно чужу традицію, пересаджену на індоєвропейський, а може вже й на український грунт. Тут показовим можна вважити факт, що ні в білорусів, ні в поляків, ні в литовців, ні в росіян колядок не існує. Отже балто-слов'янська спільність його походження відпадає. Оскільки ж своїм корінням у силу наведених ознак він тяжіє до близькосхідного джерела, то або його міграція не вийшла за межі сучасної України в епоху бронзи, або ж його запровадження сюди відбулося в значно пізніші часи внаслідок візантійського культурного впливу при посередництві християнської церкви. Географічний фактор одначе схиляє до першої версії. В чому не виникає жодних сумнівів, то це в тому, що колядка – неавтохтонний і самобутній жанр українського фольклору, як це вважав, наприклад, О.Кошиць. Адже й мотиви творення світу з космічних першоелементів і самі образи місця, зорі, райських пташок, з попередньою міфологічною традицією українського фольклору, що визначається такими словесними жанрами як казки, загадки, календарна поезія, нічого спільного не мають. А що можна дійсно вважати ознакою самобутності українського космогонічного міфу, то це відсутність у ньому опозиційного антипода творцевідеміургові.

Незважаючи на давність уявлень про засоби магічного впливу на тваринний світ, довкілля і людину як один з його об'єктів, вербалізація цих засобів не може претендувати на якийсь хронологічний пріоритет. Якщо ж узяти за основу тексти замовлянь, які побутували в недалекому минулому, то й поготів. Оскільки магічний акт – явище глибоко інтимне й індивідуальне, текстологам фольклору ще належить з'ясувати співвідношення в цих текстах традиційного й індивідуального. Одначе для будь-якого акту магічного впливу важливе значення має попередній досвід, так би мовити, попередня статистика ефективності наявних форм. Відтак роль традиції в

замовляннях не можна применшувати. Традиція використання чудодійного слова як засобу магічного впливу відбилася навіть у кумулятивних казках. Щоправда тим магічним словом, яке мало вплив на тваринний світ, була сама кумулятивна казка.

Розглядаючи замовляння як єдиний в історико-генетичному плані жанр, Б.Рибаков вбачає дохліборобське їх походження, мотивуючи це тим, що господарських замовлянь, пов'язаних з хліборобством, не існує. Індоєвропейські та праслов'янські риси вбачав у них М.Толстой. Проте різниця між господарськими та лікувальними замовляннями така ж велика, як і між господарським скотарським замовлянням та мисливською кумулятивною казкою. Незважаючи на спільність поставленої мети, що полягала у забезпеченні добробуту, їх виконавці послуговувалися цілком відмінними видами господарського міфу. Причому не лише за способом побудови міфічного сюжету, а й за уявлюваним способом впливу на об'єкт магічної дії.

Роблячи акцент на відсутності хліборобських господарських міфів, Б.Рибаков не звернув уваги на те, що хліборобська аграрна магія позбавлена суто вербального вираження у зв'язку з тим, що збереглася в інших, притаманних індоєвропейцям формах. Що ж до замовляння, то воно знаходить свій вияв там, де спільні обрядові дії, спрямовані на досягнення очікуваної мети, неможливі. Таку особливість мав побут відгінних скотарів. Зважаючи на те, що образотворення замовлянь за основними характеристиками мало чим відрізняється від художньо-смислової системи колядок, то відсутність хліборобських замовлянь можна пояснити й чинниками культурогенного плану. Розгадка їх походження – у з'ясуванні основних функцій міфів, що виходять із їхнього змісту.

Доволі мала кількість текстів, що представляють господарські, родинно-побутові та суспільно-громадські функції замовлянь, не створює можливості широких узагальнень на їхньому матеріалі. Одні з них (господарські), вірогідно, віджили свій вік, інші ж (родинно-побутові та соціально-громадські), мабуть, слід віднести до новотворів. Щодо останніх, то вони, зрозуміло, в кожному конкретному випадку будуть мати не лише національну, а й ситуативну специфіку. Тому придатною для реконструкції первісної функціональної семантики міфу та його структури виявляється лише

тематична група лікувальних замовлянь. Хоч вони, безумовно, і не відбивають повної картини трансформації форм впливу за допомогою магічного слова, але їхня тематично-стильова неоднорідність створює можливість привідкрити цей механізм бодай у межах однієї тематичної групи. Більше того, що ця група є визначальною, оскільки охоплює переважаючу більшість композиційних реципієнтів.

Спільним для всієї лікувальної вербальної магії є уявлення про хворобу. Вона сприймається як порушення раз і назавжди встановленого порядку. А ось способи виходу з цієї ситуації уявлялися по-різному. Найдавнішим із них видається спосіб перероджения, що становить зміст реінкарнального міфу. Частка вербальних засобів такого міфу буває дуже мізерною. Основні його складові – ритуал та дотримання приписів щодо часу й місця його проведення. У деяких з таких ритуалів взагалі можна вбачати символи народження нової людини або ж переродження у новій якості зіпсованої хворобою. Вже в межах цього міфу значення сакрального, придатного для таких перетворень місця визначається порубіжжям між господарськими угіддями.

Мета апотропсїчних міфів відлякати хворобу. Як видно із текстів, слово в них служило лише супроводом ритуальних дійств. Ф.Колесса вбачав у цьому суть найдавніших замовлянь. Апотропеїчними образами-символами в них виступають вогонь, вода, земля, камінь, тобто першоелементи космогонічного міфу. Оскільки про існування такого до епохи бронзи чогось певного сказати не можна, то навіть це вже можна вважати синхронізуючим фактором. Домінує серед образів з апотропеїчно-катартичним значенням вогонь, сакральна функція якого відома ще з епохи енеоліту. Цікавою деталлю цих міфів є те, що магічним образом з очисною функцією у них виступає виконавець замовляння. В українських текстах це жінка у всьому чорному. Щодо виділення знахарів в окрему касту, то це, на думку М.Чмихова, теж відбулося в епоху бронзи, коли володіючи досвідом попередніх поколінь, вони зуміли передбачити кліматичні зміни, які сталися цієї пори.

Колористична символіка апотропеїчних замовлянь, безумовно пізніша від символіки ініціальної казки, оскільки, крім білого, чорного та золотистого кольорів, розрізняє ще й їх відтінки. В цій групі за-

18. Зам. 4350.

мовлянь уперше з'являється й образ смерті. У найпізніших за походженням апотропеїчних міфах на місці людей з застережно-очисними властивостями з'являються образи християнських святих.

Наступна група міфів основана на відсиланні хвороб на невгіддя. Це дистанціальні міфи. Хвороба в них, на відміну від реінкарнальних, уже персоніфікована. Функція такого замовляння – дистанціювати її від місць людського проживання взагалі і від враженої нею людини зокрема. Сприйняття хвороб як персоніфікованих істот свідчить про досить високий щабель розвитку міфологічних уявлень. Адже йдеться про міфологізацію абстрактного поняття, що не має жодних природних прототипів.

Основним способом зцілення в таких замовляннях постає очищення людського організму. Головними атрибутами цього процесу постають вогонь, вода, яйце – предмети, семантика яких відома з календарних міфів, головним чином купальського. Його ж прояви на території України, як уже зазначалось, не раніші доби бронзи. Уявлення про можливість відділення хвороби від людського організму, що служить основною ідеєю такого міфу, свідчить про відображення в ньому досить високого рівня знань в галузі практичного знахарства. Ні в реінкарнальних, ні в апотропеїчних міфах цього уявлення ще не існує.

Імітативно-імперативні міфи становлять найчисельнішу групу замовлянь, що вже самою собою не може свідчити про їхню давність. Персоніфікація хвороб, яка оформилася ще в надрах дистанціального міфу, тут знайшла не лише своє продовження, а й розвиток. Переконання в можливості давати раду недугам дійшло до такого ступеня розвитку, що для їх нейтралізації вважалася допустимою навіть форма імператива. Мотивацією такого поводження з уособленнями хвороб виступає порушення ними встановленого космічного порядку. Приведення в систему космічних першоелементів на початку такого замовляння ніби служить зразком для наслідування порядку в усіх інших сферах людського буття.

Змалювання космічного бедламу в них відбувається внаслідок створення ефекту абсурду, що настає внаслідок зближення чи навіть і поєднання землі, води і неба. Подана в такий спосіб космічна еклектика, на думку творців міфу, вочевидь, мала служити відлякувальним фактором для хвороб. Оскільки одразу після апокаліпсису настає ідеальний первісний порядок, де для них нема місця, то це,

на думку творців замовлянь, мало б вплинути на них і переконати, в тім, щоб вони відступили у відведені їм місця. Вперше в міфах цієї групи космічні першоелементи отримують людські імена. У них чітко виявлена вертикальна світобудова. Лунарно-астральна символіка бере гору. Все це свідчення порівняно пізнього походження імітативно-імперативних замовлянь. Підтвердженням цього можна вважати й наявність біблійних топонімів у їхніх текстах.

Проаналізовані вище фольклорні жанри становлять основу первісної міфології українського фольклору, та зрозуміло, не можуть репрезентувати її всієї. Хоч настільки ж є очевидно, що наведені тут способи творення міфічного образу мусили знайти своє втілення в загадках, міфологічних легендах, віруваннях, родинній обрядовості. Все це важко вмістити в рамки одного дослідження, хоч не легше й обійти увагою. Ці питання, як і низка інших, порушуваних у цій праці, мусять знайти своє продовження.

СПИСОК СКОРОЧЕНЬ

Гнатюк, 1902	Галицько-руські народні легенди / Зібрав Володимир Гнатюк. – Т.2.// Етнографічний збірник. – Львів, 1902. – Т. 13
Гнатюк, 1914	Колядки і щедрівки / Зібрав Володимир Гнатюк. – Т. 2 // ЕЗ. – Т. 36. – Львів, 1914
Грінченко, 1895	Гринченко Б.Д. Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и пр. – Чернигов, 1895
Давндюк, 1993	Зоряна вода: Таємниці поліських знахарів / Упор. В.Ф. Давидюк. – Луцьк, 1993
Давидюк-Аркушин	Поліська дома: Фольклорно-діалектологічний збірник/ Упор.Віктора Давидюка та Григорія Аркушина.– Луцьк, 1991
Довжснок	Дитячий фольклор / Упоряд. і передмова Г.В. Довженок. – Київ, 1986
Долснга-Ходаковський	Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського / Упоряд. О.Дей. – Київ, 1974
Дунаєвська, 1988	Українські народні казки / Упоряд. та передмова Л.Ф.Дунаєвської. – Київ, 1988
Дунаєвська, 1990	Семиліточка: Українські народні казки у записах та публікаціях письменників XIX – поч. XX століття / Упоряд., передмова і приміт. Л.Ф.Дунаєвської. – Київ, 1990
Дунаєвська, 1991	Українські народні казкн/ Передм., упоряд. та адаптація текстів Л.Ф.Дунаєвської. – Київ, 1991

Дунаєвська, 1992	Українські народні казки/ Упоряд., персдм. та адапт. текстів Л.Ф.Дунаєвської. - Київ, 1992
ЕЗ	Етнографічний збірник
ЖС	Живая стариина
Зиновьев	Мифологичсские рассказы русского населсния Восточной Сибири / Сост. В.П.Зиновьсва. – Новосибирск, 1987
ЗНТШ	Записки Наукового товариства ім. Т.Шевченка
ІМФЕ	Архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України
ІН	Архів Інституту народознавства НАН України
Кондратович	Кондратович О.П. Калиновий квіт Полісся. - Луцьк, 1994
Кулиш, 1857	Записки о Южной Руси / Издал П.Кулиш. - Санкт-Петербург, 1857 – Т. 2
Леся Українка	Леся Украіка. Зібр. творів: у 12-ти т. – Київ, 1977. Т.9
МНМ	Мифы народов мира. – Москва, 1980. – Т. 1; 1982. –Т. 2
Москаленко	Українські замовляння // Упоряд. М.Н.Москаленко.– Київ, 1993
НТЕ	Народна творчість і етнографія

НТШ

Наукове товариство ім. Т.Г.Шевченка

Ошуркевич

Пісні з Волині / Упоряд. текстів та примітки О.Ф.Ошуркевича. – Київ, 1970

ПВНЦ

Архів Поліcько-Волинського народознавчого центру

СА

Советская археология

Сержпутоўскі

Сержпутоўскі А. Прымхі і забобоны беларусаў-палешукоў. – Мінск, 1930

Соколовы

Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. – Москва, 1915

Сосенко

Сосенко Ксснофонт. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різва і Щедрого вечора. – Київ, 1994

СЭ

Советская этнографня

УМЛШ

Українська мова і література в школі

ТОИВ

Труды общества исследователей Волыни

Чебанюк

Календарно-обрядові пісня (упоряд., передм., приміт. О.Ю.Чебанюк. – Київ, 1987

Чубинський, 1872

Труды этнорафическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край... Материалы и исслсдования, собранные П.П.Чубинским. – Т. 3. – СПб, 1872

ЭО

Этнографичсское обозрсние

Janow

Janow Jan. Gwara maloruska Moskowiec i Siwki Nadaniestrzanskiej z uwsgledniciem wsi okoliec nych. – Lwow, 1926. – S. 107-145

ПРИМІТКИ

ВСТУП

[1] Токарєв С. Что такое мифология // Вопросы истории, религии и атеизма. – Москва, 1962. – Т. X. – С. 339

[2] Элиаде Мирча. Космос и история. – Москва, 1987

[3] Токарев С. Культовые мифы // Мифы народов мира. – Москва, 1982. – Т. 2. – С. 24

[4] Мелетинский Е. Общее понятие мифа и мифологии // Мифологический словарь. – Москва, 1991. – С. 654

[5] Тайлор Э. Первобытная культура.– Москва, 1989. – С. 122

[6] Българско народно творчество. – София, 1961.– Т. 4. – С. 5

[7] Лотман Ю., Успенский Б. Миф – имя – культура // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1973. – Вып. 6. – С. 282-306

[8] Мифы народов мира. – Москва, 1980. – Т. 1. – С. 14

[9] Є.Мелетинський вважає антропогонічні міфи частиною космогонічних, до яких, на його думку, так само примикають астральні, солярні та лунарні міфи.(Див.: Общее понятие мифа и мнфологии // Мифологический словарь. – Москва, 1991. – С. 654-655). Одначе в українському фольклорі космогонічний солярний, лунарний та астральний компоненти якщо й можуть виступати складовими частинами єдиного твору з міфічним змістом, то антропологічний компонент світотворення тут або не зберігся, або ж знайшов свій вияв значно пізніше і то лише в біблійній версії цього міфа. Тому незважаючи на типологічну близькість цих міфів, варто зважати на амбівалентність їх основних мотивів.

[10] Угринович Д.М. Сущность первобытной мифологии и тенденции ее эволюции // Вопросы философии. – 1980. – № 9. – С. 146

[11] Мифы народов мира. – Москва, 1980. – Т. 1. – С. 15

[12] Слово про Ігорів похід. – Київ, 1982. – С. 14

[13] Боровський Я. Світогляд давніх киян. – Київ, 1992. – С. 19

[14] Там само. – С. 22

[15] Слово про Ігорів похід. – С. 8

[16] Золотарев А. Родовой строй и первобытная мифология. – Москва, 1964

[17] Костомаров Н. Славянская мифология. – Киев, 1847

[18] Очерк старословянского баснословия или мифологии, составлен Я.Ф.Г-м. – Львов, 1860

[19] Світогляд українського народу: Ескіз української міфології/ Написав Іван Лсвіцький. – Львів, 1876

[20] Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – Київ, 1992

[21] Грушевський М. Історія української літератури. – Київ, 1994. – Т. 1.

[22] Костомаров Н. Несколько слов о словяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народною поэзиею// Русские древности. – 1872. – Кн. 1. – С. 1-24

[23] Виклади слов'янських лсгенд, або Міфологія, укладена Я.Ф. Головацьким. – Київ, 1991. – С. 91

[24] Vulkanesku R. Mitologie romana. – Bucurcsti, 1985

[25] Кербелите Б. Историческое развитне структур и семантики сказок. – Вильнюс, 1989

[26] Франко І. Передмова до „Галицьких народних казок" // Франко І. Вибрані статті про народну творчість. – Київ, 1955. – С. 183-184

[27] Nitschke A. Soziale Ordnungen im Spigel der Marchen. – Bd.1: Das fruhe Europa. – Stutgart, 1976

[28] Павленко Ю. Еволюція давньослов'яиських уявлень про світ богів // Історія релігій в Україні. – Київ; Львів, 1995. - Ч. 3. – С. 311

[29] Там само. – С. 311- 312

[30] Там само. – С. 312

[31] Там само. – С. 313

[32] Там само

[33] Пелещишин М. Племена культури лінійно-стрічкової кераміки // Стародавнє населення Прикарпаття і Волині. – Київ, 1974. – С. 97-104

[34] Чмыхов Н., Довженко Н. О древнейшем индоиранском компоненте в сложении скифсой монументальной культуры // Древние скотоводы степсй юга Украины. – Киев, 1987. – С. 130-140

[35] Чмихов М. Давня культура. – К., 1994. – С. 11

[36] Грушевський М. Історія української літератури. – Київ, 1983. – Т. 1. – С. 351

[37] Франко І. Передмова до „Галицьких народних казок". – С. 183-184

[38] Грушевський М. Історія української літератури. – Київ, 1993. – Т. 1. – С. 367

[39] Там само. – С. 368

[40] Козак Д. Особливості етнічних процсів у контактних зонах // Матсріали до української етнології. – К., 1995. – Вип. 1(4). – С. 94-95

[41] Франко І. Національний колорит у казках Бодяиського

[42] Чмихов М. Давня культура. – Київ, 1994. – С. 6-7

[43] Ляпунова Р. Ворон в фольклорс и мифологии алеутов // Фольклор и этнография. – Ленинград, 1984. – С. 27

[44] Петров В. Український фольклор // Берегиня. – 1996. – № 1-2. – С. 118

[45] Там само. – С. 116

[46] Там само. – С. 115

[47] Там само. – С. 116

Розділ перший.

МІФОЛОГІЯ КАЗКИ

[1] Березовський І. Принципи видання казкового епосу в багатотомній серії „Українська народна творчість“ // IX Міжнародний з'їзд славістів: Історія, культура, фольклор та етнографія слов'янських народів. – Київ, 1983. – С. 283

[2] Никифоров А.И. Сказка, ее бытование и носители // Русские народные сказки / Сост. О.И.Капица. Москва; Ленинград, 1930. – С. 8

[3] Пропп В. Принципы классификации фольклорных жанров // Советская этнография. – 1964. – № 4. – С. 148

[4] Пропп В. Русская сказка. – Ленинград, 1984. – С. 40

[5] Б.Кербеліте назвав їх елементарними сюжетами, оскільки мотивом, за визначенням О.Веселовського, вважають найменну неподільну частину сюжету чи фольклорного тексту. Та останнім часом усе частіше під терміном мотив мають на увазі й частину сюжету. Див., напр.: Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. – Ленинград, 1987

[6] Дунаєвська Л. Українська народна казка. – Київ, 1987

[7] Юзвенко В. Динаміка постичних форм слов'янської фантастичної казки // IX Міжнародний з'їзд славістів: Історія, культура, фольклор та етнографія слов'янських народів. – Київ, 1983. – С. 233

[8] Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград, 1946

[9] Бріцина О. Українська народна соціально-побутова казка. – Київ, 1989

[10] Кербелите Б. Историческое развитие структур и семантики сказок. – Вильнюс, 1989

[11] Пропп В. Русская сказка. – Ленинград, 1984

[12] Аникин В. Русская народная сказка. – Москва, 1959. – С. 10

[13] Кравцов М. Проблемы славянского фольклора. – Москва, 1972

[14] Зализняк Л.Л. Население Полесья в мезолите. – Киев, 1991. – С. 88

[15] В археології ця думка не вважається загальноприйнятою. Зате однозначно визначається винайдення в добу мезоліту лука і стріл. У казках же ці засоби, як правило пов'язуються з полюванням на дрібних тварин

[16] Богораз-Тан В. Умирающий и воскресающий зверь // Мифы народов мира. – Москва, 1982. – Т. 2. – С. 548

[17] Кулиш П. Записки о Южной Руси. – Спб., 1857. – Т.2. – С. 37

[18] Залнзняк Л.Л. Население Полесья в мезолите. – С. 93

[19] Поліська дома. – Луцьк, 1991. – С. 22

[20] Трояков П. Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов// Сов. этнография. – 1969. – № 2. – С. 24-25

[21] Лопатин И. Гольды амурские, уссурийские, сунгарийские: Опыт этнографического исследования. – Владивосток, 1922. – С. 249

[22] Косыгина Е. Обычаи тюркскнх бурят при отправлении на охоту // Живая старина. – 1915. – № 1-2. – С. 24

[23] Маскаев А. Мордовская народная сказка. – Саранск, 1947. – С. 10-11

[24] Косыгина Е. Обычаи тюрских бурят... – С. 24

[25] Маскаев А. Мордовская народная сказка. – С. 11

[26] Трояков П. Промысловая охота и магическая функция сказываных сказок у хакасов. – С. 24

[27] Там само. – С. 26

[28] Зеленин Д. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. – Ч. I: Запреты на охоте и иных промыслах// Сб. МАЭ.– Ленинград, 1929. – Т. VIII. – С. 13

[29] Зеленин Д. Религиозно-магическая фукция фольклорных сказок. – С. 216

[30] Трояков П. Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов. – С. 27

[31] Там само. – С. 31-32

[32] Зализняк Л.Л. Население Полесья в мезолите. – С. 88

[33] Мелетинский Е. Герой волшебной сказки. – Москва, 1958. – С. 36-37

[34] Залізняк Л. Нариси стародавньої історії України. – Київ, 1994. – С. 65

[35] Зап. у с.Уховецьк Ковельського району Волинської області

[36] Там само

[37] Зап. на х. Коліно Іванівського району Брестської області

[38] Терехин С. Охота в Белоруссии. – Минск., 1986. – С. 70

[39] Зализняк Л. Население Полесья в мезолите. – С. 91

[40] Там само

[41] Алексеенко В. Кеты: Историко-этнографические очерки. – Москва, 1967 – С. 111; Василевич Г. Эвенки: Историко-этнографические очерки XVIII – нач. XX в. – Ленинград, 1969. – С. 114; Туголуков В. Кто вы, юкагиры? – Москва, 1979. – С. 77-78

[42] Мелетинский Е. Поэтика мифа. – Москва, 1976. – С. 264

[43] Герд К. К изучению удмуртских загадок // Труды научного общества по изучению Вятского края – Санкт-Петербург, 1887. – Вып.5

[44] Назіна І.Д. Бандурка// Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя.– Мінск., 1989. – С. 48

[45] Сапожников Ю. Медведи на Руси//Охотничьи просторы. 1977. – № 34. – С. 68-70

[46] Бондаренко В. Звірі наших лісів. – Київ, 1988

[47] Там само. – С. 157-158

[48] Там само. – С. 158

[49] Там само

[50] Авторові часто доводилося спостерігати подібне на власні очі

[51] Там само. – С. 92-93

[52] Там само.– С. 76-77

[53] Ригведа. – Москва, 1989. – С. 30

[54] Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. – М., 1988. – С. 164-171

[55] Зап. 1990 р. в с.Холоневичі Ківерцівського р-ну Волинської обл. від О.А.Мартинюк 1912 р.н.

[56] Wesselski A. Versuch einer Teorie des Marchens. – Berlin, 1931

[57] Зайцев А. К вопросу о происхождении волшебной сказки // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Ленинград, 1984. – С. 75

[58] Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. – С. 354

[59] Sydow C.W. Das Volksmarchen als indogermanische Tradition // Niderdeutsche Ztschr. Volkskunde. 1926. Bd. 4. S. 207; Das Volksmarchen unter ethnischen Gesichtspunkt // Sydow C. Sderted papers on Folklore. Copenhagen, 1948. P. 220-242

[60] Peukert W. Deutsches Volkstum in Marchen und Sage, Schwank und Ratsel. Berlin, 1938

[61] Nitschke A. Soziale Ordnungen im Spigel der Marchen. Bd.: Das fruhe Europa. Stuttgart, 1976

[62] Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – С. 352, 353

[63] Токарев С. Ранние формы религии.– Москва, 1990. – С. 74-75

[64] Тудоровская Е. Некоторые черты доклассового мировоззрения в волшебной сказке // Русский фольклор. – Т. VI – Москва; Ленинград, 1960. – С. 122

[65] Мелстинский Е. Герой волшебной сказки

[66] Там само

[67] Там само. - С. 40

[68] Виноградова Л. Мифологический аспект полесской „русальной" традиции // Славянский и балканский фольклор. – Москва, 1986. – С. 100

[69] Токарев С. Что такое мифология// Вопросы истории религии и атеизма. – Москва, 1962. – Т. 10. – С. 359-360; Басилов В. Избранники духов. – Москва, 1984. С. 58

[70] Формула „чужа земля" вживається в казках і на означення алохтонів. Напр.: „Приїжджа до трахтиря, його розпитують, що та відкіля. Як узнали, що з чужої землі, і кажуть йому: „Найшла на нашого царя чужа земля, не може цар сам одбитися, а виклика богатиря, щоб його царство одвоював". Або: „Тільки ті поснули, біжить чужа земля. – Звертай! – кричить " („Нещасний Данило". – Семиліточка. 1990. – С.147)

[71] Чмихов М. Давня культура. – С. 162

[72] Buschan G. Die Sitten der Volker. Liebe, Ehe, Heirat, Geburt, Religion, Uberglaube, Lebesgewohnheiten, Kultureingentumlichkeiten, Tod und Bestattung bei allen Volkern der Erde.– Liobe, 1914.– S. V-VI

[73] Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. – С. 327

[74] Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. Т.1. - СПб., 1908. – С. 159; Dorsey G., Kroeber A. Traditions of the Arapaho.– Chikago, 1903. p.260

[75] Гура А. О роли дружки в северорусском свадебном обряде // Проблемы славянской этнографии. – М., 1979. – С. 162-172

[76] Можна вважати, що кінь у цьому випадку виступає тотемним символом роду. Перевтілюючись у нього напередодні весілля, наречена ідентифікується з тотемом

[77] Тут напрошується пряма паралель до давньої традиції загадування загадок сватам, що починалося з окреслення космосу, а закінчувалося земними явищами й предметами

[78] Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград, 1986. – С. 325- 330

[79] Басилов В. Н. Избранники духов. – Москва, 1984. – С. 48

[80] Там само

[81] Кребер Т. Иши в двух мирах. – Москва, 1970. – С. 155

[82] Алексеенко В.А. Кеты: Историко-этнографические очерки.- Москва, 1967. – С. 143-155; Василевич Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки XVIII-нач. XX вв. – Ленинград, 1969. – С. 130-138

[83] Семенов С. А. Развитие техники в каменном веке. – Ленинград, 1968. – С. 313

[84] Там само

[85] Савватеев Ю.А. Залавруга. – Ленинград, 1970. С. 165-179

[86] Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. – С. 122-125

[87] Иванчук А. Вонны-псы. Мужские союзы и скифское вторжение в Переднюю Азию // Советская этнография. – 1998. – С. 43-44

[88] Геродот. Історії. В 9-ти т.

[89] Давидюк В. Культ вовка на Поліссі. У контексті історії фольклору // Древляни. – Львів, 1996. – Вип. 1. –С. 178.

[90] Залізняк Л. Українська міфологія: Образ воїна-звіра // Пам'ятки України. 1991. - № 5. – С. 40-43

[91] Зализняк Л. Охотники на северного олсня Украинского Полесья эпохи финального палеолита. – Киев, 1989; Його ж. Население Полесья в мезолите. – Киев, 1991

[92] Там само

[93] В українській обрядовості добре простежується триразове частування: після Великодня, на Русальницю й на Коляду

[94] Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. – С. 202-215

[95] Про це можна судити на основі опису мандрів героя: „Пішов за тією скибою та й зайшов у ліс. Іде тим лісом, іде та й іде. Коли приходить до великого двора. Увіходнть у двір, тоді в будинок, а змія нема..."

[96] Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. – Москва, 1939; Грушевський М. Історія України-Руси. – Київ, 1991. – Т. 1. – С. 331-332

[97] Підставою для того, щоб сприймати царівну саме як Красносвітову нарсчену, служать такі слова: „А в неї кров з носа бризнула йому на сорочку. Тоді де не взялися на ній обручі залізні, та залізні черевикн, та й палиця залізна до руки прикувалася. А він каже: „Як цієї черевики зносиш, а палицю зітреш, тоді мене знайдеш і мого сина породиш" (Дунаєвська, 1992. – С. 142)

[98] Топоров В. „Світове дерево": універсальний образ міфопоетичної свідомості // Всесвіт. – 1977. – № 6. – С. 176-193

[99] Див.: Давидюк В. Реліктове значення ініціальних ритуалів у поліській весільній обрядовості // Родовід. – 1994. –№ 9. - С. 30

[100] Пропп В. Исторические корни волшебной сказкн. – С. 285

[101] Зализняк Л. Нариси стародавньої історії України. – Київ, 1994. - С. 152

[102] Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. – Москва, 1990. – С. 128

[103] Лаушкин К. Баба-Яга и одноногие боги: К вопросу о происхождении образа // Фольклор и этнография. – Ленинград, 1970. – С. 181-186

[104] Becker R. Die weibliche Initiation im ostslawischen Zaubermarchen. Ein Beitrag zur Funktion und Symbolik des weiblichen Aspekts im Marchen unter besongerer Berucksichtigung der Figur der Baba-Jaga.– Berlin, 1990.– S. 114-140

[105] Иванов В., Топоров В. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии осиовного мифа // Балтославянские исследования. – Москва, 1983. – С. 195-196

[106] Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград, 1986. – С. 52-220

[107] Балушок В. Роль жінки в юнацьких ініціаціях давніх слов'ян // Родовід, 1994. – № 9. – С. 19

[108] Там само

[109] Иванов В., Топоров В. Баба-Яга // Мифологический словарь. – Москва, 1991. – С. 83

[110] Мелетинский Е. Герой волшебной сказки. – С. 46

[111] Gwara maloruska Mockowiec i Siwki Naddnieestrzanskiej z urozglednieniu wsi okolicznych.– Lwow, 1926

[112] Мелетинский Е. Герой волшебной сказки. – С. 46

[113] Там само. – С. 142

[114] Там само.– С. 83

[115] Ригведа. – С. 18, 24

[116] Павленко Ю. Передісторія давніх русів у світовому контексті. – Київ, 1994. – С. 43

[117] Gimbutas M. The first wave of Eurasian stepp pastoralists into Copper Age Europe// Yournal of Indo-European Studies. – 1980. – № 8. – P. 273-315

[118] Стародавнє населения Прикарпаття і Волині. – Київ, 1974. – С. 180

[119] Кос Г. Поховальні пам'яткн як джерело вивчення язичницьких вірувань // Історія релігії в Україні. – Київ; Львів, 1995. – С. 227

[120] Неклюдов С. О кривом оборотне// Проблемы славянской этнографии. – М., 1979. – С. 135

[121] Pelka L. Polska demonologia ludowa/ – Warszawa, 1987. – S. 18

[122] Монгайт А. Археология Западиой Европы. Камеиный век. – Москва, 1973. – С. 278

[123] Мелетинский Е. Поэтика мифа. – С. 265

[124] Павленко Ю. Передісторія русів у світовому контексті

Розділ другий.

МІФОЛОГІЯ КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВОГО ЦИКЛУ

[1] На думку С.Токарєва, основою міфа про умираючу й оживаючу природу послужив стадіально раніший – про умираючого й оживаючого звіра (Мифы народов мира. – Москва, 1982.–Т. 2. – С. 548). В.Богораз-Таи навпаки вважав цей міф мисливською паралеллю до рільницького міфа про умираючого й оживаючого духа рослинності. (Богораз-Тан В. Миф об умирающем и воскресающем зверс// Художсствснный фольклор. – Москва, 1929)

[2] Голан А. Миф и символ. – Москва, 1992. – С. 110

[3] Эмин Н. Очерки религии языческих армян. – Москва, 1864. – С. 32

[4] Голан А. Миф и символ. – С. 110

[5] Рахилов М. Исчисление времени у таджиков басейна реки Хингоу в XIX – начале XX в. // СЭ. – 1975.–С. 75, 76

[6] Голан А. Миф и символ. – С. 112

[7] Волчок Б. Протоиндийскис божества // Сообщения об исслсдованиях протоиндийских текстов. – Москва, 1972. – Ч. 2. – С. 283

[8] Голан А. Миф и символ. – С. 110

[9] Там само. – С. 110

[10] Рахилов М. Исчисление времени у таджиков басейна реки Хингоу. – С. 76

[11] Зализияк Л. Охотники на ссвериого оленя Украинского Полесья эпохи финального палеолита. – Киев, 1989. – С. 95-96

[12] Касисв С. Календарный год у вайиахов // Новое в этнографических и антропологических исследованиях. – Москва, 1974. – С. 190

[13] Олькотт І. Легенды звездного неба. – СПб., 1911. – С. 8-9

[14] Голан А. Миф и символ. – С. 110

[15] Там само. – Мал. 202 (1, 4)

[16] Там само. – Мал. 202 (б)

[17] Там само. – С. 108

[18] Рыбаков Б. Язычсство дрсвнсй Руси. – С. 167

[19] Іларіон Митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. – Вінніпег, 1981. – С. 265

[20] Там само. – С. 269

[21] Боровський Я. Міфологічний світ давніх киян. – Київ, 1992. – С. 17

[22] Голан А. Миф и символ. – Москва, 1993. – С. 120

[23] Там само. – С. 121

[24] Шнирельман В. Некоторые проблемы происхождения и распространиния животноводства // СЭ, 1974. _ № 3. _ С. 41-52; Охріменко Г.Нсоліт Волині. – Луцьк, 1994. – Ч. 1. – С. 25, 30-34

[25] Брайчевський М. Утверджеиня християнства на Русі. – Київ, 1988. – С. 225

[26] Знойко О. Міфи Київської землі та події стародавні. – Київ, 1989. – С. 114

[27] Baronte G. Twilight in India. – New-York, 1949. – P.93

[28] Зап. від Марії Шинкарук 1930 р.н. на х. Ілиці Ратнівського р-ну Волинської обл., 1990 р.

[29] Зап. від О.А.Мартиннюк 1912 р.н. у с.Холоневичі Ківерцівського району Волинської області

[30] Зап. від Фсдори Гощин 1915 р.н. у с.Старостав Горохівського р-ну Волинської обл., 1990 р.

[31] Про це масмо свідчення від Євдокії Петрушки 1920 р.н. з с. Мислині Горохівського р-ну, 1990 р.

[32] Baronte G. Twilight in India. – New-York, 1949. – P. 88-91

[33] Baity E.C. Amerikans before Columbus. – New-York, 1951

[34] Кітова С. Водіння куста на Поліссі// НТЕ. – 1972. – № 3

[35] Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Вінніпег, 1957. – Т. 4. – С. 34-35

[36] Виявив Богдан Завітій у селах Хотешів та Видсрта Камінь-Каширського р-ну.

[37] Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Всчора. – Київ, 1994. – С. 45; Килимник С. Український рік... – Вінніпег, 1964. – Т. 1. – С. 133

[38] Знойко О. Міфи Київської землі та події стародавні. – Київ, 1989. – С. 116

[39] Див.: Потебня А. Переправа через воду как представление брака. – Москва, 1866; Климчук Ф., Шепелевич В. „Дунай" в традиционном фольклоре двух деревень Надъяссльдя // Этногенез белорусов. – Мииск., 1973. – С. 211-214; Мачинский Д. „Дунай" русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север: Проблсмы этнографии и фольклора. – Ленинград, 1981. – С. 110-171

[40] Детальніше про це див.: Толстыс Н и С. Заметки по славянскому язычеству // Русский фольклор: Поэтика русского фольклора. – Вып. 21. – Ленинград, 1981. – С. 87-98

[41] Див.: Килимиик С. Український рік... Т. 4. – С. 34-35

[42] Зап. від Надії Гапончук 1910 р.н. у с.Старосілля Маневицького р-ну Волинської обл.

[43] Зап. від Пелагії Лесинк 1930 р.н. у с. Облапи Ковельського р-ну Волинської обл.

[44] Мифы народов мира

[45] Там само

[46] Там само

[47] Поэзия крестьянских праздников. – Лснинград, 1970. – № 400

[48] Приспів „рано-нерано" з повторенням другої частини рядка повторюється в кожному рядку

[49] Див.: Давидюк В. У весин імен багато // Поліська дома – Вип. 1. – С. 17-20

[50] Краплич Р. Мотиви язичництва у вертепних дійствах Волині // Коляда: Проблеми зберсження різдвяио- новорічиого фольклору. – Рівнс, 1995. – С. 26

[51] Там само. – С. 28

[52] Записувач покликається на бойка-жебрака з гір, що ходив по селах і часом розповідав про вовкулаків

[53] Балушок В. Роль жінки в юнацьких ініціаціях давніх слов'ян // Родовід. – 1994. – № 9

[54] Викентьев В.М. Древнссгипетская повесть о двух братьях. – Москва, 1917. – С. 38; Пропп В.Я. Историчссике корни волшебиой сказки. – Лснинград, 1986. – С. 116-117

[55] Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – Київ, 1995. – С. 293

[56] Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – Київ, 1995. – С.304. Автор покликається на рукопис А.Верещинської „Весілля в Острополі на Волині"

[57] Там само. – С. 287

[58] Там само. – С. 289

[59] Там само. – С. 291

[60] Cimbutas M. Bronz Age Cultures in Central and Eastern Europe. – Paris; Hague; London. – 1965; Монгайт А.Л. Археология Западной Европы. Бронзовый и железный века. – Москва, 1974; Археология Украинской ССР: В 3-х т. – К., 1985-1986. – Т. 1

[61] Свєшников І.К. Історія населення Прикарпаття, Поділля і Волині в кінці III – початку II тисячоліття до нашої сри. – Київ, 1974

[62] Петров В. Походження українського народу. – Київ, 1992. – С. 26-38

[63] Геродот. Історії: В 9-ти книгах.– Київ, 1993.– Кн. 4. – 172

[64] Діодор Сицилійський, I, V, гл. 18

[65] Demeunier, L'esprit des usages et des coutumes des differents peuples. – London, 1776. – 187

[66] Gaya, Cerem. nupt., 110; De Chollicres, La forestc nuptialc. – 138-139

[67] Raunaud G. La femmc, le mariage, la famille en Australie, Bullet. dc Societe d'Anthropologie. – 1890, сер. 2. № 42.– 147-149

[68] Edelst. du Meril. 69-70

[69] Вовк Хф. Студії з української етнографії та антропології. – С. 306; Roszkiewicz. Obzedy i pieshi wcsclne ludu ruskiego we wsi Loline. – Krakow, 1886. – S., 47. – № 158

[70] Давидюк В. Культ вовка на Поліссі // Берегиня, 1995. – № 1-2. – С. 51-61

[71] Залізняк Л. Українська міфологія: образ воїна-звіра// Пам'ятки України, 1991. – № 5. – С. ; Иванов В. Реконтсрукцня индосвропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Извсстия АН СССР. Серия литературы и языка. – Т. 34. – Москва, 1975. – № 5. – С. 407

[72] Мовша Т. О северной границс позднстрипольских памятников // СА. – 1971. – № 1. – С. 35-40; 51-53; Павлеико Ю. Передісторія давніх русів у світовому контексті. – С. 75-83

[73] Щербаківський В. Формування української нації. – Прага, 1941

[74] Пстров В. Походження українського народу. – С. 32

[75] Свєшніков І. Історія населения Псредкарпаття, Поділля і Волині в кіиці III – поч. II тис. до н.е. – Київ, 1974

[76] Голан А. Миф и символ. – Москва, 1994

[77] Драгоманов М. Байка Богдаиа Хмельницького // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словссність і письмсиство. – Львів, 1901. – Т. 2. – С. 1-24

[78] Стародавнє насслсння Прикарпаття і Волині. – Київ,1974. - С. 146

[79] Петров В. Походження українського народу. - С. 14

[80] Котова Н. Поховальний обряд Маріупольського могильника // Археологія. - 1990. –№ 3. – С. 48-56

[81] Бодянский А., КотоваН. Вовнигский позднс-неолитический могильиик // Неолитические памятники стспной Украины. – Київ, 1992. – С. 2-21

[82] Котова Н. Маріупольський могильник // Словник-довідник з архсології. – Київ, 1996. – С. 152

[83] Охріменко Г. Неоліт Волнні. – Луцьк., 1994. – Ч.1. – Вид.2 – С. 28

[84] Залізняк Л., Балакін С. Яніславицькі культурні традиції в неоліті Правобережного Полісся // Археологія. - 1985. - Вип. 49. – С. 41-49

[85] Kozlowski S., Kozlowski I. Epocha kamienia na ziemiach Polskich. – Warszawa,1977. – С. 237; Wislanski T. Krag ludow subneolitycznych w Polsce // Prahistoria Ziem Polskich.– T.2: Neolit.– Wroslaw; Warszawa; Krakow'; Gdansk, 1979.– S. 331

[86] Павленко Ю. Передісторія давніх русів у світовому коитексті. - С. 89

[87] Захарук Ю. До питання про співвідношения і зв'язкн між культурою лійчастого посуду та трипільською культурою // Матеріали і досліджеиня з археології Прикарпаття і Волині. – Київ, 1959. – Вип. 2. – С. 54-72

[88] Історія Української РСР. – К., 1977. – Т. 1. – С.70-90; Архсология Украинской ССР. – Т. 1. – С. 280

[89] Див. : Драгоманов Михайло. Байка Богдана Хмельницького //Розвідки Михайла Драгомаиова про українську народню словесиість і письменство. – Львів, 1901. - Т. 2. – С. 1-24

[90] Зап. 1993 р. від Марії Зубач 1923 р.и. в с. Ворокомлс Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.

[91] Федоров И. Мотивы и образы волшебной сказки в фольклоре полинезийцсв// Фольклор и этнография. – Лснинград, 1984 – С. 87-88

[92] Веселовский А. Разыскания в области русского духовного стиха // Сборник отдсла русского языка и словссности Академии наук. СПб., 1890. – Т. 46. – С. 181-184

[93] Соколова В. Весение-летнис календарные обряды русских, украинцев, белорусов. – Москва, 1979

[94] Токарсв С. Религиозныс всрования... – С. 94

[95] Петров В. Фольклор і проблема балто-слов'янської спільності // Слов'янськс літературознавство і фольклористика. – 1970. – № 50. – С. 71

[96] Parkinson R. Dreizig Jahrc in Sudsee. – Stuttgart, 1907. – S. 303

[97] Гринчснко Б. Этнографическис материалы, собр. в Черниговской и соседннх с ней губерниях. – Чернигов, 1899. – Т. 3. – С. 116. – № 222

[98] Петров В. Фольклор і проблема балтослов'янської спільності. – С.65

[99] Там само

[100] Зеленин Д. Очерки русской мифологии. – С. 242-243

[101] Там само. – С. 253

[102] Виноградова Л. Мифологичсский аспект полесской „русальной" традицни// Славянский и балканский фольклор. – Москва, 1986. - С. 129

[103] Там само. – С. 120

[104] Виноградова Л. Мифологический аспскт полесской „русальной" традиции. – С. 111

[105] Fraser Y. Totemism cnd Exogamy. – London, 1912

[106] Детальніше про зв'язок цнх на перший погляд різнопланових уявлень див.: Давидюк В.Ф. Українська міфологічна легеида. – Львів, 1991. – С. 91-111

[107] Зап. автора 1988 р. від Марини Саган, 1914 р.и. у с.Пульмо Любомльського р-ну Волинської обл.

[108] Зеленин Д. Очерки русской мифологии. – Вып. 1: Умершие неестественной смертью и русалки. – Петроград, 1916. – С. 417

[109] Виноградова Л. Мифологический аспект полесской „русальной" традиции. – С. 119

[110] Рыбаков Б. Язычество дрсвней Руси. – Москва, 1987. – С. 181-194, 677

[111] Метлинский А. Народные южнорусскис пссни. - Київ, 1854. – С. 312; Ляцкий Е. Представленис бслоруса о нечистой силе//ЭО, 1890. – № 4. – С.37-38.

[112] Зеленин Д. Очерки русской мифологии. – С. 242-246; Соколова В. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, бслорусов (XIX – нач. XX вв). – Москва, 1979. – С. 218-227

[113] Рыбаков Б. Язычество древних славяи. – М., 1981. – С. 378; Велсцкая Н. Языческая символика славянских архаичсских ритуалов. – Москва, 1978. – С. 130

[114] Baity E. C. Amcrikans beforc Columbus. – New-York, 1951. – P. 205-206

[115] Костомаров Н. Об историческом значении русской народной поэзии. – 1843. - С. 52; Килимник С. Український рік...Т. 4. – С. 34-35

[116] Грушевський М. Історія української літератури. – Київ, 1993. – С. 216; Вовк. Хв. Студії з української етнографії та антропології. – Київ, 1993. – С. 190

[117] Килимник С. Український рік... – Т. 4. - С. 35-36

[118] Детальніше про це див.: Давидюк В. Рсліктовс значеиня ініціальних ритуалів у поліській всільній обрядовості// Родовід, 1994. №9.– С. 27

[119] Павленко Ю. Передісторія давніх русів... – С. 87-88

[120] Вовк Хв. Студії з українеької етнографії та антропології. – Київ, 1995. – С. 204, 264-267

[121] Гаврилюк Н. Тканина // Словник-довідник з археології. – Київ, 1996. - С. 282

[122] Гаврилюк Н. Залізо // Словник-довідник з археології – С. 83-84

[123] Сумаруков В. Кто сеть кто в „Словс о полку Игорсве". – Москва, 1983.

[124] Бсрсзанская С. О так называемом общсевропейском горизонте культур шнуровой керамики Украины й Бсларуси// СА – 1971. – № 4. – С. 36-49; Свєшніков І.К. Історія насслення Передкарпаття, Поділля і Волині в кінці III - иа початку II тис. до н.е. – Київ, 1974. – С. 208; Археология Прикарпатья, Волыни и Закарпатья (энеолит, бронза, раннсе железо). – Київ, 1990. – С. 49-57

[125] Чмихов М. Давня культура. – Київ, 1994. – С. 60

[126] Кос Г. Поховальні пам'ятки як джсрсло вивчеиня язичницьких вірувань // Історія релігій в Україні. – Київ; Львів, 1995. – С. 227

[127] Свєшиіков І. Історія населення Передкарпаття, Поділля і Волині в кінці III – на початку II тис. до н.е. – С. 119-141

[128] Павленко Ю .В. Передісторія давніх русів у світовому контексті. – С. 87

[129] Там само. – С. 89

[130] Зеленин Д. Очерки русской мифологии

[131] Минько Л., Худаш М. Миропонимание и верования // Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья – Минск, 1987.– С. 238

[132] Зап. від Віри К. Мазурок 1928 р.н. у с. Світязь Любомльського району 1988р.(Зараз Шацький район)

[133] Зап. від В. Штик 1911 р.н. на х. Козовата 1989р.

[134] Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской „русальной" традиции. – С. 112

[135] Зап. в с.Березичі Любешівського району Волинської області 1987 р.

[136] Зап. Л. Іванова та Н. Сидорук 1987 р. від Ю.Кравчик 1894 р.н. в с.Лахвичі Любеівського району Волинської області 1987р.

[137] Зап. 1987 Н. Барилюк від С.Корця 1910 р.н. у с.Хоцунь Любешівського району Волинської області

[138] Чмихов М. Давня культура. – С. 61

[139] Виноградова Л.Н. Мифологичесикй аспект полссской русальной традиции. – С. 110

[140] Велецкая Н. Языческая символика славянскнх архаических ритуалов

[141] Там само

[142] Волинське Надбужжя // Упоряд. М.Корзонюк. – Ч.1.–С. 329. Рукопис зберігається в архіві ПВНЦ.

[143] Кос Г. Поховальі пам'ятки як джерело до вивчення язичницьких вірувань // Історія релігій в Україні. – К.; Львів, 1995. – Ч. 3 Ґ. – С. 228

[144] Чмихов М. Давня культура. – С. 167

[145] Братченко С. Нижнее Подонье в эпоху средней бронзы. – Киев, 1976. – С. 251

[146] Ригведа. – С. 37

[147] Голан А. Миф и символ. – С.27

[148] Чмихов М. Давня культура. – С. 161

[149] Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской „русальной" традиции – С. 119. (Зап. Л.Стома в с.Вербовичі Норовлянського р-ну Гомельської обл.)

[150] Виноградова Л.Н. Мифологичсский аспскт полесской „русальной" традиции. – С. 113

[151] Камінський В. Свято Купала на Волинському Поліссі // Етнографічний вісник. – Київ, 1927. – Кн. 5. – С. 11-23

[152] Марксвич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. – Київ, 1860. – С. 10-14

[153] Шухевич В. Гуцульщина. – Львів, 1904. – Ч. 4 . – С. 258-263

[154] Потебня А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях // Древности. Археологический весник. – Т. 1.– Москва, 1868. – С. 97-106; 145-153

[155] Курочкин А. Растительная символика календарной обрядности украинцев // Обряды и обрядный фольклор. – Москва, 1982. – С. 153

[156] Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. – Київ, 1986

[157] Киевская старина. – Київ, 1894. – Т. 45. – С. 542-543

[158] Пропп В. Исторические корни волшсбной сказки. – С. 112-146

[159] Пропп В. Русскис аграрные праздиики: Опыт историчсско-этнографического исследования. – Ленинград, 1963. – С. 98

[160] Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – С. 98

[161] Мифы народов мира. – Москва, 1982. – Т. 2. – С. 390

[162] Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. – Т. 3. –С. 724; Левицький І. Світогляд українського народу: Ескіз української міфології. – Львів, 1876. – С. 34; Фаминцин А. Богиня весны и смерти в обрядах и пссиях славян// Весник Европы. – Т. 3.– 1885. – № 7-8. – С. 680

[163] Рукоп. відділ ІМФЕ, ф. 1-4, од.зб. 298, арк. 8

[164] Соболевский А. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии // Сборник Отделення русского языка и словесности Императорской Академии наук. – СПб., 1910. – Т. 88. – С. 266

[165] Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. – С. 75-80

[166] Рыбаков Б. Язычество дрсвних славян. – С. 378

[167] Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – С. 130

[168] Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. – С. 61

[169] Багалей Д. История Северской зсмли до половиины XIV столетия // Универс. изв. – Киев, 1881. – С. 90

[170] Зеленин Д. Очерки славянской мифологии. – С. 261

[171] Толстая С. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // Ученые записки Тартуского государствснного университета. 576 вып. Типология культуры и взаимное воздействие культур. Труды по знаковым системам. – Тарту, 1982. – С. 77-78

[172] Nitsch K. Moscynski Zwycsaje swietojanskie na Zachodniem Polesiu// Lud slowianski: Pismo poswiecsone dialektologji i etnografji slowian. – Krakow, 1929. – S. B. 76-88

[173] Филимонова В. Вода в календарных обрядах // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корнн и развитие обычасв. – Москва, 1983. – С. 132

[174] Рыбаков Б. Язычсство древних славян. – С. 316

[175] Там само. – С. 318, 316

[176] Ковпаненко Т. Племена скіфського часу иа Ворсклі. – Київ, 1967. – С. 66; Рыбаков Б. Язычество древних славян. – С. 317

[177] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. – С. 10, 40, 46, 144, 250, 265

[178] Воропай О. Звичаї нашого народу. – Київ, 1991. – С. 21-27

[179] Танков А. Идол Купалы в г.Ахтырке // Киевская старина. – 1897. – Т. 57. – С. 101.

[180] Иванов П. Жизнь и поверья крестьяи Купянского уезда Харьковской губернии.- Харьков, 1907.- С.156 - 163

[181] Рыбаков Б. Язычество древней Руси. – Москва, 1987. – С. 676, 681. Цілковиту підтримку цієї думки виявив у своїй праці „Купальська обрядовість

на Україні (Київ, 1986) і український вчений Ю.Климець, що призвело його до хибної, на наш погляд, думки про зв'язок Купала, що має солярну основу, з культом предків. Проте всі риси цього культу, виведені ним, походять з русальної традиції

[182] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. – С. 201, 224, 225

[183] Зап. від Параски Мельник 1902 р.н. у с.Мельники Мостище Камінь-Каширського р-ну

[184] Такий звичай віддавна існував в с.Ощів Горохівського району на Волині, а в с.Печихвости „чоловік з жінкою брали яєчко, йшли в поле й качалися по житах"

[185] Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – С.114-139; Шилов Ю. Населення українських земель за часів індоєвропейської спільноти// Матеріали до української етнології. – Київ, 1995. – Вип. 1(4). – С. 148

[186] Каліаш В. Положение о неспособности к труду стариков в первобытном обществе // ЭО. – 1889. - Кн. 1/3. – С. 136

[187] Зап. від Харитини Кушнірик 1929 р.н. у с.Люб'язь Любешівського району Волинської області

[188] Потебня А. О купальських огнях и сродных с ними представлениях// Археологический вестник. – 1867. - Вып. 3. – С. 3

[189] Зап. 1993 р. від Ганни Т. Бродовської 1923 р.н., неписьм., с.Грудки Камінь-Каширського р-ну, Волинської обл.

[190] Климчук Ф. Шпилевич В. „Дуинай" в традиционном фольклоре двух деревень Надъясельдя // Этногснез белорусов. – Минск, 1973. – С. 211-214

[191] Мелетинський Е.М. Происхождение сказок о младшем брате и их роль в формировании сказочного эпоса// Русское народное поэтическое творчество: Хрестоматия по фольклористике. – Москва, 1986. – С. 240-242

[192] Тавлай Г. Бсларусское купалье. – Минск, 1986

[193] Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. – С. 210

[194] Чмихов М. Давня культура. - С. 150-151

[195] Геродот. Історії. – Кн. 4. – 172

[196] Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – Київ, 1995. – С. 305

[197] Там само

[198] Там само

[199] Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – С. 311-312

[200] Геродот. Історії. – Кн. 4. – 172

[201] Там само

[202] Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – С. 312-313

[203] Там само. – С. 313

[204] Тавлай Г. Белорусское купалье. – С.12

[205] Зап. 1991 р. від Олени Стахів 1920 р.н. у с.Печихвости.

[206] Тавлай Г. Белорусское купалье. – С. 11-12

[207] Иванов В., Топоров В. Купала // Мифы народов мира. – Москва, 1982. – Т. 2. – С. 29

[208] Потебня А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских. 1865. – Кн. 2. – С. 8-15; Объяснения малорусских и сродных народных песен. Колядки и щедровки. – Варшава, 1887. – 2

[209] Веселовский А. Историческая поэтика. – Ленинград, 1940

[210] Костомаров Н. Историческая поэзия и ее новые материалы // Вестник Европы, 1874. – Т. 6. – С. 580. Його ж Историческое значение южнорусского народного песенного творчества // Собр. соч.: В 21 т. – Санкт-Петербург, 1905. – Кн. 8. – Т. 21. – С. 427-1081

[211] Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. – Москва, 1865. – Т. 1

[212] Срезиевский И. Несколько замечаний об эпическом размере славянских народных песен // Известия Императорской Академии наук / Отд. русского языка. – Вып. 9. – 1860-1861. – С. 245

[213] Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл.Антоновича и М. Драгоманова. – Киев, 1874. – Т. 1

[214] Франко І. До історії коломийкового розміру// Франко Іван. Зібрання творів: У 50 т. – К., 1983. – Т. 39. – С. 232-242

[215] Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора. – Киев, 1994

[216] "Слово о полку Ігоревім" - пам"ятка феодальної України -Руси XII віку. - Київ, 1926

[217] Колесса Ф. Балада про дочку-пташку в слов'янській народній поезії // Колесса Ф. Фольклористичні праці. – Київ, 1970. – С. 109-163

[218] Петров В. Кузьма-Дем'ян в українському фольклорі // Етнографічний вісник. – 1930. – Кн. 9. – С. 197-238

[219] Пропп В. Русские аграрные праздики / Опыт историческо-этнографического исследования. – Ленинград, 1963

[220] Плисецкий М. Взаимосвязи русского и украинского эпоса. - Москва, 1963; Його ж. Героико-эпический стиль в восточнославянских колядках// Обряды й обрядовый фольклор. – Москва, 1982. – С. 179-212

[221] Рыбаков Б. Язычество древних славян. – Москва, 1981; Його ж. Язычество древней Руси. - Москва, 1984

[222] Топоров В. „Світове дерево"– універсальний образ міфопоетичної свідомості // Всесвіт. – 1977. – № 6. – С. 176-193

[223] Гусев В. От обряда к народному театру. Эволюция святочных игр в покойника // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Ленинград, 1974. – С. 49-59

[224] Робинсон А. Солнечная символика в "Слове о полку Игореве" // Слово о полку Игореве. Памятники литературы и искусства XI-XIII веков. – Москва, 1978. – С. 7-58

[225] Виноградова Л. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. – Москва, 1982

[226] Попович М. Мировоззрение древних славян. – Київ, 1985

[227] Москаленко М. Фольклорний алфавіт давньоруського коемосу // Золотослов. – Київ, 1988. – С. 5-46

[228] Подібний звичай доиедавна існував у с.Несвіч Луцького району (ПВНЦ. Ф.2. Од.Зб.194. Арк.21-22; Од. зб.198. Арк.19)

[229] Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора. – Київ, 1994. – С. 98

[230] Бсрезанская С. Северная Украина в эпоху бронзы. – Київ, 1982. – С. 54-59

[231] Пропп В. Русские аграрные праздники. – С. 54

[232] Баканурський А. Українська різдвяна гра "Коза" // НТЕ. – 1991. – № 6. – С. 60

[233] Там само. – С. 61

[234] Курочкін О. Українські новорічні обряди "Коза" і "Маланка" – Опішнс, 1995. – С. 110

[235] Див.: Давидюк В. Українська міфологічна лсгенда. – С. 109-110

[236] Див.: Курочкін О. Буковинська новорічна "переберія" // НТЕ. – 1992. – № 3. – С. 29

[237] Элиаде Мирча. Космос и история. – Москва, 1987. – С. 68, 68-71

[238] Курочкін О. Буковинська новорічна "переберія". – С. 29

[239] Сосенко К. Культурно-історичні постаті старо-українських свят Різдва та Щедрого вечора. – С. 74-75

[240] Етимологічний словник української мови. – Київ, 1982. – С. 131

[241] Там само. – С. 165

[242] Там само. – С. 166

[243] Там само. – Т. 2. – С. 423

[244] Там само. – Т. 1. – С. 87

[245] Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Віиніпсг, Торонто, 1964. – Т. 1. – С. 24

[246] Курочкін О. Буковинська новорічна "переберія" – С. 300. Його ж. Українські новорічні обряди "Коза" і "Маланка". – С. 204

[247] Курочкін О. Українські новорічні обряди "Коза" і "Маланка". – С. 124-125

[248] Там само. –С. 198-202

[249] Етнография на България. – София, 1985. – Т. 3. – С. 105

[250] Там само

[251] Богатырев П. Магическис действия и верования Закарпатья // Вопросы теории народного искусства. – Москва, 1971. – С. 167-296

[252] Сосенко К. Культурно-історнчна постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора. – С. 89

[253] Данилюк А. Батьківська хата// Жовтень. – 1984. – № 11. – С. 106-107

[254] Иваиов П. Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. – Харьков, 1893. – С. 52

[255] Там само

[256] Иванов В., Топоров В. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка// Известия АН СССР. Сер. литературы и языка. – Москва, 1975. – Т. 34. – С. 399-408

[257] Путилов Б.Н. Миф – обряд – песня Новой Гвинеи. – Москва, 1980. – С. 43

[258] Телегін Д.Я. Дніпро-донецька культура. – Київ, 1986. – С. 208-209

[259] Журавльов О., Охріменко Г. Палеозоологічні дані з пам'яток КЛСК Волині // Археологічні пам'яткн та історія стародавнього населсння України. – Луцьк, 1994

[260] Дмитриева Е. Фауна крымских стоянок Замиль-Коба II и Таш-Аир I// МИА. – 1960. – №91. – С.166-188

[261] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – Санкт-Петербург, 1872. – Т. 6

[262] Курочкін О. Українські новорічні обряди "Коза" і "Маланка" . – С. 63.

[263] Там само. – С. 62

[264] Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва та Щедрого вечора. – С. 181

[265] Балушок В. Инициации древних славян (попытка реконструкции) // Этнографнческое обозренис. – 1993. – № 4

[266] Курочкін О. Українські новорічні обряди "Коза" і "Маланка". – С. 111

[267] Запис 1996 р. від Надії Павлсй 1932 р.н. у с.Світязь Шацького райоиу Волинської області

[268] Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора. – С. 186

[269] Ошуркевич О. Релікти волочебних звичаїв на західноукраїнському Поліссі // Полісся: Мова, культура, історія. – Київ, 1996. – С. 351

[270] Такий звичай зберігся досі в селах Кияш та Щурин Рожищенського району Волинської області та Птичому Дубнівського району Рівненської області

[271] Сосенко К. Культурио-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора. – С. 207

[272] Там само. – С. 120

[273] Там само. – С. 61

[274] Там само. – С. 47

[275] Зап. 1995 р. в с.Велимчс Ратнівського району Волинської області

[276] Сосснко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора. – С. 284

[277] Там само. – С. 222

[278] Килнмиик С. Український рік... – Віннінсг; Торонто, 1964. – Т.1. – С. 12

[279] Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора. – С. 339

[280] Рыбаков Б. Космогония и мифология земледельцев энеолита // Советская археология. – 1965. – № 1. – С. 28.

[281] Тепер Тернопільська область

[282] Гугалашвили И. О символике цвета в грузинских заговорах // Фольклор и этнография. – Ленинград, 1984. – С. 212-213

19. Зам. 4350.

МІФОЛОГІЯ ЗАМОВЛЯНЬ

[1] Новикова М. Прасвіт українських замовлянь // Українські замовляння. – Київ, 1993. – С. 19

[2] Там само. – С. 20-21

[3] Майков Л. Великорусские заклинания // Записки РГО по отд. этнографии. – СПб., 1869. – Т. 2

[4] Крушевский Н. Заговоры как вид русской народной поэзии// Варш. университ. известия. – Варшава, 1876. – № 3

[5] Потебня А. Малорусская народная песня. – Воронеж, 1877. – С. 21

[6] Вселовский А. Разыскания в области русского духовного стиха. III// Зап. Акад. наук. – 1881. – № 4. – Т. 60. Приложение. – С. 1-46

[7] Сумцов Н. Пожелания и проклятия. – Харьков, 1896. – С. 13

[8] Милорадович В. Украинские тайные знания и чары // Сб. Харьк. истор. - филол. общества. – Харьков, 1913. – В. 10

[9] Коробка Н. „Камень на море" и камень-алатарь // Живая старина. – 1908. – Вып. 4. – С. 422; Його ж. Чудесное дерево и вещая птица // Живая старина. – 1910. – Вып.3. – С. 189-214; Вып. 4. – С. 281-304

[10] Познанский Н. Заговоры: опыт исследования, происхожденияи развития заговорных формул.– Пг., 1917. – С. 102

[11] Богатырев П. Магические действия, обряды и всрования Закарпатья// Вопросы теории народного искусства. – Москва, 1971. – С. 167-296

[12] Петров В. Заговоры// Из истории русской советской фольклористики. – Москва, 1981. С. 77-142. Його ж. Український фольклор: Заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу/ Берегиня, 1996. – № 1-2. – С. 114-131; № 3-4

[13] Колесса Ф. Українська усна словесність. – Львів, 1938

[14] Кабашнікаў К. Нарысы па беларусскому фальклору. – Мінск, 1963. – С. 37

[15] Сухобрус Г. Замовляння // Українська народна поетична творчість. – Київ, 1965

[16] Цішчаика І. Замовы//Беларуская вусна-паэтычная творчасць.– Мінск, 1988

[17] Рыбаков Б. Язычество древних славян. – Москва, 1981

[18] Толстой Н. Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор.– Москва, 1986

[19] Топоров Н. Заговоры и мифы // Мифы народов мира.– Москва, 1989. – Т. 1. – С. 456

[20] Харитонова В. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян: Конспекты лекций. – Львов, 1992

[21] Новикова М. Прасвіт українських замовлянь // Українські замовляння. – Київ, 1993

[22] Антонюк В. Замовляння в мовиоінтонаційній системі української народної поезії та побутовому вжитку. Авторсф... канд. філол. наук. – Київ, 1994

[23] Мойсієнко В. Поліські замовляння// Древляни. – Львів, 1996. – Вип. 1. – С. 121-165

[24] Свиридов О. Символіка замовлянь у східнослов'янському і британському магічному фольклорі. Автореф... канд. філол. наук. Одеса, 1996

[25] Толстой Н. Из наблюдений над полесскими заговорами

[26] Рыбаков Б. Язычество дрсвних славян. – С. 134

[27] Сухобрус Г. Замовляння // Українська иародна поетичиа творчість. – Київ, 1965. – С. 93; Цішчанка І. Замовы // Бсларуская вусиа-паэтычная творчаець.– Мінск, 1988. – С. 112

[28] Петров В. Заговоры. – С. 109-116

[29] Познанский Н. Заговоры. – С. 169, 171, 231

[30] Шахнович М. Первобытная мифология и философия. –Ленинград, 1971

[31] Летова И. О следах языческих представлений в русской топонимии (к постановке вопроса) // Вопросы ономастики: Межвузовский сб. науч. тр. – Свердловск, 1987. –С. 32-44

[32] Тайлор Э. Первобытная культура. - Москва, 1989. – С. 139

[33] Див.: Болтарович З. З иародної мсдицини українців Полісся // НТЕ, 1986. – № 2. – С. 33

[34] Зап. в с.Уховецьк Ковельського району Волинської області

[35] Див.: Сержпутоўскі. Прымхі і забабоны буларусаў-палсшукоў. – Мінск, 1930. – С. 43; Богданович А. Псрежитки древнего мировоззрения у белорусов. – Гродно, 1895. – С. 195

[36] Попович М. Мировоззрение древних славян. – Киев, 1985. – С. 74

[37] Moszynski K. Kultura ludowa Slowian. T. 2: Kultura duchowna Cz. 1. – Warszawa, 1967. – С. 245

[38] Новикова М. Прасвіт українських замовлянь. – С. 9

[39] Записано 1992 р. в с.Ярсвище Старовижівського району Волинської області від Варвари Сулим 1927 р.н.

[40] Записано 1993 р. в с.Грудки (Ольбле Руське) Камінь-Каширського району Волинської області від Івги Стоцької, 1914 р.н.

[41] Познанский Н. Заговоры. – Петроград, 1917. –С. 225

[42] Новикова М. Прасвіт українських замовлянь// Українські замовляння. – Київ, 1993. – С. 10

[43] Див.: Давидюк В. Рсліктове значення іиніціальних ритуалів у поліській весільній обрядовості// Родовід, 1994.– С. 27-29

[44] Колесса Ф. Українська усиа словесність. – С. 31

[45] Новикова М. Комснтар// Українські замовлянія. – С. 228

[46] Потебня А. О мифологическом значениии некоторых обрядов и повсрий. – Москва, 1865. – С. 281

[47] Новикова М. Коментар. – С. 228

[48] Потебня А. Малорусская народная песня по списку XVI в. – 1877. С. 21.

[49] Петров В. Заговоры. – С. 123

[50] Wuttke A. Der deutsche Volksaberglaube. – Berlin, 1863

[51] Новикова М. Прасвіт українських замовляиь. –С. 10-12

[52] Миллер В. Ассирийские заклинания и русскис народные заговоры// Русская мысль.– 1896. – Кн. 7. – С. 85, 82

SUMMARY

The primitive mythology which forms a part of Ukrainian folklore is not homogeneous. The origin of its different motives is polychronic and manyvectorial. The oldest of them which belong to cumulative popular tales reflect the way of thinking peculiar to primitive hunters. As the primitive mythology was not only a way of thinking but also a way of acting, myths were to have their practical application. The most ancient among them were misinforming and lethargic and the addressees were industrial animals. It`s unknown what they looked like but it`s clear that a cumulative tale is oue of the specimens.

Such phenomena as verbal and imitative magic, acoustic baits, euphemistic usage of objects and means of hunting, the distribution of hunting and fishing by sex distinctions, conflicts between domestic a wild animals may serve as synchronical types of plots of cumulative tales.

All above mentioned peculiarities may be referred to as characteristic features of mesolithic mode of life. Besides one can find many features of corn-growing here. But the combining of elements of hunting and corn-growing in one plot is not known to us. This fact enables us to make a conclusion that the principal motives of a hunting cumulative tale were formed during the mesolithic period of time. Corn - glowing cumulative tale can`t be considered to be an original genre. It originaled from the previous plot. It preserved its form but completely lost its former content.

The plots of initial tales are of a quite different type. Their main theme is marriage and obstacles which prevent a youth from getting married. This theme is known to be not characteristic of a cumulative tale at all.

Perhaps, because endogamy which was peculiar to the mode of life in metholit. It`s in the epoch of neolith that marriage became of great significance and one of its most important signs was stuggle for a woman. In the course of defending the right for marriage the main forms of initial testing were being established. The Ukrainian initial tale reflects three main types: heroic, household and Uterine.

In tales of a heroic type the main character has to demostrate three features: quickness of wit, bravery and endurance. While travelling to a strange land the main hero usually has to win a snake, to display his respect to his ancestory and his quick with.

Household tales are more complicated. Their heroes must show their fitness and invincibility on the ground, in the water a in the air. They root out the woods, cultivate the ground, grow wheat. Very often everything is represented as the building of a mill. This indicates that household tales are of later origin in comparison with heroic ones.

By the way, only in household tales we can come across magic assistants in the form of close relatives – an elder brother a wife, ancestors or a totem.

Special characteristics of heroic and household tales differ too. In heroic tales the space is determined by phrases „svit za ochi", „kudy ochi bachat", „de tilki nebo i zemlia", „krai svitu" while in household tales such phrases as „in inshomu tsarstvi", „in trideviatomu tsarstvi", „na tomu sviti" are used.

Closely connected with space descriptions are various magic things. The attributes of „krai svitu" can be a hut in the woods, a clew which shows the way, an invisible hat, boots which walk very fast, a magic horse while beyond the native land other things such as rings, towels, shirts, brushes, combs etc, have magic power.

In fact just in this way two stages of initial testing are reflected, and only the latter one is the result of egzohamia. The leaving of a tribesman is looked upon as his loss but not as his death. It`s quite possible that on the basis of this the idea of endlessness of human life appeared: human body reembodies into other forms of nature.

The origion of an uterine type of initial tales can be traced in hunting reals, its main peculiarity is considered to be the ability of a man to speak the lauguage of animals, it can be achieved thanks to penetrating into the animal`s womb. In such a way this type of initials render the contents of a totem myth, chronological borderlines of which is limited by the epoch of mesolith.

From the point of view of historical synchonization mythological space is very informative, as by the phrases of the type „trideviati tsarstvo" prototypes of some civilizations are meant. The presence of some subtropical birds and animals, non-ferrous exotic metals (gold, brass) can be helpful too as they show that in some places these things were already used while in others were not yet.

A special place is occupied by woman characters among which Baba-Yaga is the most important. The etymology of the word Baba-Yaga is „the original mother of snakes". So the usage of this word in tales shows that territories inhabited by steppe tribes are meant. As far as the plot is concerned, it is in harmony with the historical conditions of the epoch of neoenelithi which is characterized by the rapprochement of two civilizations: hunting-fishing from the north and cattle-breeding – grain-growing from the south.

As we see, the chronological range of motives of Ukrainian tales is rather broad. In their plots features of different civilizations and even epochs are reflected.

One more motive occurs in Ukrainian tales – short-term marriage life of a girl with a totemic animal. The only plot of this kind known to us is the plot of a boikivska tale in which wolf is used in the role of a totem.

As far as the mode of life is concerned most cumulative tales display the features of a late tribal system.

Cultural signs of neolithic eneolithic epoch made a part of the plots of initial tales. To fix the boundaries between them is next to impossible.

A frequent personage of initial tales is a saddle-horse. Wheeled transport is mentioned in Rioved (the epoch of bronze, II c. B.C.).

The domestication of a horse began in the second half of the fourth, century B.C., while a domestic cow appears a century later. A characteristic feature of these tales is that the main personage is a young girl who changes her appearance by entering one ear and going out through the other.

A very important synchonizing component of folk mythology is the model of the universe. In the cumulative tale it`s absent. Spacial boundaries are marked by woods, rivers, mountains. In the initial tale spacial measures are generally distributed horizontally and only in those ones which express the idea of metempsychosis one can come across the idea of vertical arrangement of the world.

But even in these tales the other world is not considered to be an opposite model of this one. That`s why with a great degree of probability one can assume that the idea of vertical way of the world structure appeared simultaneously with the idea of the

transference of a human soul into other worlds. At the same time burial mounds were considered to be mediators between the earth and the heavens. But all this took place later on in the epoch of bronze. That`s why to look at hero`s travels to other lands as at the motives is groundless.

Summing up we can make a conclusion that the main store of mythological ideas of the cumulative and initial tales was moulded on reals of historical epochs beginning with mesolith a ending with the epoch of bronze. Only in some of the tales cultural signs of the epoch of early iron appear. But here the initiator is a girl. It proves the fact that their moulding took place under the conditions of a patriarchal society when the necessity of an initial ceremony began to lose its sense. That`s why these tales can`s be believed to belong to initial ones.

One more very important conclusion is: both the cast of the characters and the plot system of the cumulative and initial tales turn out to be successive. Both in historical and climatic respects they reflect the life of the people inhabiting the territory of temporate climate during the period of formation of the tillage culture. They are quite autonomous on this territory. As to the timereference, it`s appoximately VI century BC.

The lustory of a calendar myth is somewhat shorter but doesn`t forgo in its dynamics. The origination and transformation of and its ideas is mainly predetermined by the development of agriculture and its dominating role in the economic life of the primitive communal society.

The Ukrainian ritual folklore comprises some kinds of such a myth. The theme of dying and reviving nature finds its menifestation in a folk game „Podolianka" a New Year mystery-play „Koza" (the goat). The same agrarian functions limited by the calendar can be found in water-nymph bathing rituals.

As to their genesis those ones which contain the mentioning about a zoogonic sacrifice are likely to be the most ancient. Such ideas could appear in the epoch of neolith. Besides a goat, a bull could be sacrificed too.

An agrarian idol, just like a hunting totem, were imagined as zoomorphic at first. In the Ukrainian folklore, as well as in the folklore of Mediterranean and Indo-Chinese areas in general, this

idol expresses animistic features and usually looks like a grass-snake.

The myth about the dying and reviving of nature reflects the devision of a year into winter and summer. Such division reflected climatic conditions of the mesozoic era. Then on the territory of Ukraine a long winter was followed by summer.

The Cinozoic era was characterized by the arid climate. In fact there was no winter. After a dry summer a long autum set in which was followed by the reviving of nature, that is by Spring. In the myths of that time one can come across heavenly sources of moisture - milk streams (why mlk? Because cattle-breeding predominated at that time).

The transposition of gods and idols from the woods to the heavens lead to the appearance of pantheism.

It the epoch of neolith a pair-family appears. Marriage relations become a guarantee of peace among tribes. This important ritual peculiarity is reflected in mythology too. Marriage of pantheistic deities with the representatives of the tribe were considered to be a pacification. The best woman - representative was sacrificed. As the deities lived in the heavens the victim was to be killed and sent to the heavens. Rites associated with drowning and burning of a sacrifice stretch from Easter till Kupala holiday. The main aim of making a sacrifice was to evoke the rain. As autumn is usually rainy there was no need to perform such a ritual in autumn. So as we see an agrarian myth became a calendar one.

The real essence of the water-nymph myth was preserved in the Ukrainian folklore only in the troitsky ritual and some bathing rituals. By its content it`s close to the epoch of eneolith. The symfols of the sun and the fire are the main ones in the structure of such myths. Besides, among the main themes of such myths is the theme of marriage of the sun with the water. At this time the first graphemes symbolizing fire and water appear.

The bathing rituals are of south origin. It can be proved by the following arguments: firstry, a great deal of graphemes symbolizing the sun and the water were found in Donetsk region; secondly, zolniks (ashpits) which can prove the evidence of the existence of bathing rituals were not spread beyond the forest-steppe zone of Europe.

As to the time of appearance of bathing rituals, archeologists date them the second - the first century B.C.

The most perfect example of the Ukrainian calendar myth can be the Christmas carrol ones. They are the most universal as they embrace many motives including pantheism - inviting the frost, the wind, the storm, the wolf to the Christmas table.

Spring motives are contained in schedrivkas. Simultaneously with such motives as ploughing, sowing, returning of birds from warm countries a very important place is occupied by the motive of young men wandering in search of a young girl for one of them. The same practice is known to be popular with of the existence of bathing rituals were not spread beyond the forest-steppe zone of Europe.As to the time of appearance of bathing rituals, archeologists date them the second - the first century B.C.Byelorussians and Poles.

Carols also belong to myths. It`s a cosmogonical myth. It`s calendar character could be caused by the myth about the birth of a god`s son.

As to the genesis of a cosmogonical myth, it tends to be of the Near-East origin. It`s figure symbolics (9 is the main figure), it`s set of totemic assistants which are quite different from the analogous ones in the initial tale, its idea of a vertical structure of the world, the absence of any cult of ancestors - all these factors show that some strange tradition was transplanted on the Indo-European, or, perhaps, Ukrainian ground.

There are no carols in Poland, Russia, Lithuania. They must have come toUkraine in the epoch of bronze or somowhat later thanks to the meditation of Visantia cultural influence. The ouly thing is beyoug any doubt - the carrol is an original genre of the Ukrainian folklore.

By their characteristic features charms are very close to carols. It`s a kind of verbal magic. The aim of this myth is to frighten the dissase. The words served to be an accompaniment to ritual actions. A peculiar feature of charms in Ukrainian texts is the presence of a woman in black who performs a cleaning function.

Another group of myths is based on sending diseases far away - the so-called distant myths. The main attributes of healing are fire, water, eggs.

Imitative - imperative myths make the most numerous part among charms. Here further personification of diseases is observed. For the first time in the history of mythology human names occur here.

The above analyzed folklore genres make up the basis of the primitive mythology of the Ukrainian folklore. But it`s quite evident that they can`t represent the whole of Ukrainian mythology. The ways of forming mythical images described in this work will find their incarnation in riddles, legends, beliefs. It`s difficult to do it within one investigation. So the questions touched upon in this investigation should find their further exploration.

ЗМІСТ

Вступ 3

Розділ перший. Міфологія казки 22

1.1. Казка в функціонально-міфологічному аспекті 22

1.2. Міфологія кумулятивного сюжету та її синхронотипи 26

– Кумулятивність 26

– Семиперсонажність і триразовість 30

– Вербальна магія 35

– Імітативна магія 42

– Інші синхронотипи 42

Постійне помешкання. Натуральний обмін продуктами рільництва. Селянський побутовий характер конфлікту. Домашні і свійські тварини в ролі конфліктуючих сторін.

Інформативна функція сюжету в поєднанні з розважальністю змісту та композиційною аморфністю.

1.3. Міфологія ініціальної казки в синхронічно-хронологічному аспекті 60

а) Героїчний тип ініціації 64

Основні якості ініціанта: Хитрість, відвага, витривалість. Основні способи випробувань: У битві зі змієм, на повагу до предків, на кмітливість, на терпіння болю

б) Господарський тип ініціації 65

Сфери випробування:Земля, вода, небо. Зміст випробувань. Викорчувати ліс, виростити пшеницю, збудувати млин, проявити відвагу, кмітливість, витривалість

– Ініціальні помічники 66

Представник рідної землі (брат, предок, дружина-посестра). Тварина-тотем.

– Ініціальний простір 72

Той світ. Світ за очі. Тридев'яте царство. Куди очі світять.

–Чарівні предмети 74

Хатка посеред лісу. Клубок. Перстень і рушник. Чарівний кінь. Шапка-невидимка. Чоботи-скороходи. Столик, що сам готує їжу. Торбинка-волосянка. Торбинка дротянка. Бичок-самоходик. Коза, що розсипається золотом. Сорочка. Цілюща вода. Яблучко. Функція чарівних предметів на чужій землі.

в) Утробний тип ініціації 81
Зміна зовнішності героя. Неефективність чарівних предметів. Міфопростір як царство ночі, холоду й невагомості. Зміщення предмета в просторі – єдиний засіб магічного впливу на нього.
г) Синхронізація та хронологізація генези основних мотивів і образів 107
– Культура мезоліту 107
Уявлення про зооморфних помічників. Предмети-фетиші. Мотив розкриття зоогонічним персонажем своєї суті юнакові. Мотив ініціації через поглинання. Сюжет про співжиття дівчини з тотемною твариною.
– Культура неоліту та енеоліту 109
Хліборобський зміст ініціальних випробувань. Мотив вирубного землекористування. Мінорат. Верховий кінь. Одомашнена корова. Змій. Хатка на курячій ніжці. Мотив метаморфози. Горизонтально-вертикальна модель світобудови. Диференціація світла й темряви, чорно-білий кольороподіл. Предмети розкоші. Традиція художньої обробки кольорових металів. Поліхромна кераміка.

Розділ другий. Міфологія календарно-обрядового циклу 116

2.1. Міф про умираючу й оживаючу природу: типи й синхронотипи 116
– Зміст календарного міфа в українській обрядовості 122
– Тотемістично-анімістичний тип календарного міфа. Жертва полю 124
– Пантеїстичний тип календарного міфа. Уявлення про аграрне божество 126
– Головні синхронотипи українських веснянок 133
2.2. Календарне божество в системі вірувань культу предків. Русальний міф 146
– Русальні уявлення та їх синхронізація 146
– Деградація русального міфу 176
2.3. Купальський міф, його семантика та походження 179
– Зміст та структура купальських обрядодійств 179
– Шлюбна семантика 184
– Купальська жертва 185
2.4. Різдвяно-новорічний міф 206

Розділ третій. Міфологія замовлянь 229

3.1. Замовляння з точки зору функціональної специфіки 229
– Господарські замовляння 230
– Лікувальні замовляння 231
3.2. Специфіка міфології замовлянь в етіологічному аспекті 233
– Реінкарнальний міф 233
– Апотропеїчні та дистанціальні міфи 238
– Імітативно-імперативний міф 246

Висновки 259

Список скорочень 276

Примітки 280

Summary 300

Наукове видання

ДАВИДЮК Віктор Феодосійович

ПЕРВІСНА МІФОЛОГІЯ УКРАЇНСЬКОГО ФОЛЬКЛОРУ

МОНОГРАФІЯ

В авторській редакції
Технічний редактор – **Тамара Демчук**
Художник – **Володимир Ісаков**
Комп'ютерний набір і верстка – **Олена Білик**

Підписано до друку 25.07.2005
Формат 60x84 1/16. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman
Друк офсетний. Обл.-вид. арк. 17,78. Ум. друк. арк. 18,135
Наклад 1000 пр. Зам. 4350

Видавництво «Волинська обласна друкарня»
43010 м. Луцьк Волинської обл., пр. Волі, 27, тел. 4-26-07

Свідоцтво Держкомінформу України ДК №1860 від 13.05.2003 р.

Друк та палітурні роботи ВАТ «Волинська обласна друкарня»
43010, м. Луцьк, пр. Волі, 27,
тел. 4-25-07, 4-25-01, 4-41-78.

Давидюк В.Ф.
Д 13 **Первісна міфологія українського фольклору** Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2005. – 310 с.

ISBN 966-361-037-9

Пропоновано видання порушує проблему походження в українському фольклорі образів та сюжетів первісної міфології. Для з'ясування цього пізнавального завдання залучаються, крім фольклористичних, археологічні та етнологічні матеріали.

Книга розрахована як на спеціалістів з цих галузей, так і на широке коло читачів, які цікавляться питаннями найдавніших джерел української національної культури.

УДК 801.81:7.046.1
ББК 82.3(4УКР)–002.5